وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ

من تفضل الحق على ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسماة

بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل الوحيد الاريب الازلى المولوى محمد معشوق على سلمه الله الولى

في المطبع العلوى قد اطبعها مهر بخشى الكنوى

فاقرأوا ما تيسر من القرآن

من عناية الله الباري على السامع والقاري طبع الرسالة المسماة

الفوز الكبير في أصول التفسير

بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد لتائيد الازلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد طبعها محمد بخش الكنوري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص الصائمين بانواع الاحسان + وشرف القائمين بكثير الامتنان + احمده على ما قوانا على حفظ القرآن + و
نشكره على ما انعم علينا من تلاوة الفرقان + والصلوة والسلام على من هو سيد الاكوان + وعلى آله واصحابه الى يوم
الاحسان + اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا الانصاري
الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا اني لما دخلت المصر المعروف بحيدرآباد من مملكة الدكن نقاها الله عن البدع والفتن
رايت ما اعجبني في شهر رمضان وهو ان حافظ القرآن يقرء الفرقان في التراويح وخلفه مقتدون كلهم غير حافظين
ومنيعلم انهم يضعون المصحف بين ايديهم ويفتحون الامام منه عند احتياجه اليه ياخذ الامام فتحه وهذا الامر قد تعارف في
مساجد المصر المذكور وقد سئلت عن ذلك كرات ومرات فافتيت بفساد صلوة الفاتحين بفتحهم والآخذين باخذ فتحهم
فنازعني في ذلك منازع واحتجني في ذلك مراجع فالهمني الله تعالى ان اكتب رسالة وافية وادفع شكوكهم الواهية
في هذا الباب فصرفت عنان القصد وسميتها **بالقول الاشرف في الفتح عن المصحف** والله تعالى
اسال ان يتقبلها ويجعلها خيرا جاريا وللناس ارشادا ساريا **فاقول** قد تقرر في مدارك الفقهاء الحنفية ان التعليم
للخارج والتعلم منه يفسد الصلوة ويتفرع عليه مسائل **منها** ما ذكره في منية المصلي من انه لو فتح غير المصلي على المصلي فاخذ
بفتحه يفسد صلوته لانه تعلم من الخارج **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه سواء كان مصليا او غيره تفسد صلوة الفاتح
لانه تعليم فكان من كلام الناس كذا في الهداية وهل يشترط للفساد تكرار الفتح الصحيح انه لا يشترط بل تفسد بمجرد الفتح وان كان
مرة واحدة لان الكلام بنفسه قاطع وان قل كذا في فتح القدير **فان قلت** ما الفرق بين الكلام والفعل حيث
رخصوا العمل القليل ولم يجوزوا الكلام القليل **قلت** هو ان الاحتراز عن العمل القليل متعذر بخلاف الكلام القليل ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها **ومنها** ما اذا فتح المصلي على غير امامه وهو مصل فاخذ فتحه يفسد صلوتهما اما صلوة الفاتح فلوجود التعليم

ما هو المذكور في الجامع الصغير شرط في الاصل لكن ١٢٠ منه دام فيوضه

وصحح في الظهيرية عدم الجواز وقال في البحر الرائق الظاهر ان في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا
لم يقدر على ان يقرء عن الظهر قلبه امكنه ان يقرء من المصحف وهو موضوع وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة
الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فهو لا قدرة له على القراءة فكان امتيا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف انتهى فعلم
من هذا البيان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة من المصحف عند ابي حنيفة رح هو التلقن من الغير فان التلقن من المصحف كالتلقن
من غيره **فان قلت** تقرر في المسائل الاثنا عشرية انه لو تعلم امي بعد قعود قدر التشهد سورة يبطل صلوته عند الامام
لان الخروج بصنعه عنده فرض ولم يوجد وتتم عندهما لانهما لا يقولان بفرضيته فلو كان التلقن والتعلم منافيا للصلوة لكان
ينبغي ان تتم الصلوة في المسئلة المتقدمة عنده ايضا لوجود التعلم وهو مناف للصلوة فيوجد الخروج بصنعه **قلت**
المراد بالتعلم في المسئلة السابقة هو التذكر دون التلقن وح فلا اشكال كذا في العناية وقد صرح به الزاهدي في
شرح القدوري ايضا **وقد** ... لقول ابي حنيفة بما روى ابو داؤد عن ابن عباس رض قال نهانا امير المؤمنين ان نؤم
الناس في المصحف فان الاصل ان النهي يقتضي الفساد **وقال** في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
البخاري يقول في التعليل لابي حنيفة احتجنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرء من المصحف ولا يمكن ان يقرء عن ظهر
قلبه انه لو صلى بغير قراءة انها تجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما اجيبت الصلوة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما
لا يسلمان هذه المسئلة واخذ بعض المشايخ انتهى **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فتاويل اثر ذكر ان
ان صح محمول على انه كان مراجعة قبيل الصلوة قاله الزيلعي في شرح الكنز وقيل هو ما قال انه كان يحفظ في كل شفع مقدار
يقرء في الركعتين فظن الراوي انه كان يقرء من المصحف قال العيني في شرح الهداية ويؤيده ما ذكرنا من ان القراءة عن
المصحف مكروهة ولا نظن بعائشة رض انها كانت ترضى بالمكروه ولتصلي خلف من يصلي بصلوة مكروهة انتهى **اذا**
عرفت هذا كله فاقول لو اخذ المقتدي من المصحف وفتحه على امامه يفسد صلوة الكل سواء كان المصحف قد حمله
المقتدي في تقليب اوراقه او لا بان يجلس هناك رجل يحمله ويقلب اوراقه وان كان بادي النظر يقتضي عدم الفساد في الشق الثاني
لعدم العمل الكثير وهو الذي وقع في الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلكوا واهلكوا **وما ظهر لي** وبه اجبت السائلين هو
فساد صلوة الكل لو اخذه امامه ايضا فيفسد صلوة الموتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لي **الاول** ان الفتح
اخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلك لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص عليه العيني
وغيره **الثاني** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية ان النظر في المصحف والاخذ منه كالسماع من الغير
والاخذ منه واشار اليه المرغيناني ايضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الكل لو سمعه الموتم ممن ليس معه في الصلوة
فتحه على امامه واخذه فكذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا في ان الفاتح هل ينوي لفتحه القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ينوي
القراءة مستندا بان الفتح كلام معنى الا انه عفي عنه للضرورة فيجب الاحتراز عنه ما امكن الاحتراز في النية بان ينوي
القراءة وان لم يكن في الفعل واليه مال العلامة الهداد الجونفوري وقال هو الصحيح ومنهم من قال انه ينوي الفتح دون القراءة
لانها ممنوعة منها للموتم واما الفتح فهو مرخص فيها من الشارع وصححه في الهداية وصححه السرخسي ونسب الثاني الى السهو

واختار جمع غفير منهم اذا عرفت هذا فنقول اذا فتح آخذا من المصحف فكانه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على
الثاني فلان الفتح تضمن القراءة لامحالة وقد مر ان قراءة المصلي من المصحف مفسدة فتشكر واما صلوة المستفتح فلانه
تلقن من الخارج بواسطة الموتم الآخذ من الخارج والآخذ من الخارج مفسد وايضا لما اخذ الموتم من المصحف فسدت
صلوته فاخذ الامام صار مثل من يسبق معه في الصلوة وهو مفسد كما مر واما صلوة باقي المقتدين فلفساد صلوة الامام فثبت
انه يفسد صلوة الكل وذلك ما اردناه **قلت** ومنه يعلم فساد صلوة المصلي في ما اذا سمعه من الطير واخذ منه ولم اره
صريحا **ثم اقول** هذا كله عند ابي حنيفة وهو المعتمد وينبغي ان لا يفسد الصلوة في صورة الاخذ من المصحف عندهما
كما لا يفسد الصلوة بقراءته عن المصحف ويخطر بقلبي انه يمكن الفرق بين الصورتين عندهما ايضا فانهما انما لا يقولان
بالفساد في صورة القراءة لان القراءة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد هناك وهذا
الامر مفقود فيما نحن فيه لان الفتح ليس بعبادة مقصودة بل هو كلام معنى والقياس يقتضي فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة
فيقتصر على موضع الضرورة فينبغي الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم **وبعد ذلك**
اقول لو كان رجل حافظ للقرآن ينسى كثيرا ولا يمكن ان يقرء في التراويح بدون ان يكون خلفه فاتح ولم يجد حافظا
يسمع خلفه ويفتح عن ظهر القلب فعليه ان يترك القراءة ويقرء السور الصغار من المفصل لاداء التراويح لان المفسدة
التي تنشأ من فتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد عن ترك قراءة القرآن من ابتلي ببليتين يختار اهونهما والله
اعلم بالصواب وعنده حسن المآب ولقد استراح القلم من تحرير هذه المجالة النافعة والعلالة الرائقة في الجلسة
الواحدة نهار يوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ۱۲۸۴ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة
النبوية في بلدة حيدرآباد صانها الله عن شيوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة
على حبيبه محمد وآله وصحبه اجمعين

خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خير خلقه اجمعين الى يوم الدين اما بعد در ين جزو زمان رساله
مختصر در بيان مسئله فتح مصحف مقتديان كه در قرأت قرآن مجيد در تراويح رمضان شريف براي لقمه دهي امامان حافظ
در عدم موجود بودن حافظ ديگر سامع آن بعض جاها احتياج بدان مي افتاد وامام ناواقف از مقتديان لقمه ميگيرد فساد
ونقصان در صلوة مي افتد پس بنا بر تحقيق مسئله آن اين رساله مولفه عالم نبيل فاضل عديم المثيل لو ذعي الاكمل يلعي الاجل
حائز لواي علوم عقلي ونقلي ماهر معاني خفي وجلي حافظ قرآن شريف حاجي حرمين شريف مولوي محمد عبد الحي صانه الله عن
شرور الغي وادام الله بركاته در شهر لكهنؤ كثره محمد علي خان در مطبع علوي باهتمام عاصي محمد علي حسن خان ابن پير محمد خان
مبرور در سنه ۱۲۸۶ هجري حليه طبع پوشيد فقط

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من هو مجمع لكمال الاوصاف اشهد انك لا اله الا انت لا شريك لك في اطراف العالم والاكناف واصلي واسلم على حبيبك
احمد المصطفى محمد المجتبى مخرج الامة عن طريق الاعتساف وعلى صحبه وآله الاخيار والاشراف اما بعد فيقول من لا صناعة له الا
اكتساب الخطيات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا الانصاري الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا تجاوز
الله عن ذنبه الخفي والجلي قد جرى النزاع بيني وبين بعض الفضلاء سنة اثنين وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول
الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين في ان الاعتكاف هل هو سنة موكدة على الكفاية او على العين وعلى التقدير الاول
هل هو سنة كفاية على اهل البلدة كصلوة الجنازة او على اهل كل محلة كالتراويح بالجماعة فتكلم كل منا بما خطر في خاطره من دون ان
يتجشم تحقيقه من كتب الفقه فاردت ان اكتب فيه ما يسلك مسلك السداد ويثبت ما هو المقصود والمراد وسميته **بالانصاف
في حكم الاعتكاف** واسأل الله تعالى قبوله بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف في ان الاعتكاف مستحب
او سنة وعلى الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وعلى الاول هل هو سنة مطلقا او في العشر الاواخر من رمضان وهل هو سنة
كفاية او عينا فلنذكر ههنا ما يرفع الحجاب عن وجه هذا الباب معتصما بحبل المولى الوهاب **فههنا مقامات المقام الاول**
هل الاعتكاف مستحب او سنة او مباح او واجب فذهب بعض المالكية الى ان الاعتكاف امر مباح وهذا القول مما لا اعتداد به
فقال ابو بكر المالكي قول اصحابنا جائز جهل منهم ولم اطلع على من قال بوجوب الاعتكاف مطلقا بل قد ادعى النووي في شرح صحيح مسلم
الاجماع على عدم وجوبه واما اصحابنا الحنفية فيعلم من اختلاف عباراتهم انهم تفرقوا فيه ثلث فرق فذهب القدوري في مختصره الى
استحبابه حيث قال ويستحب غيره الى انه سنة موكدة **قال** المرغيناني في الهداية الصحيح انه سنة موكدة لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنية انتهى وهكذا **قال** في المحيط والبدائع والتحفة وقال الزاهدي في المجتبى قال
استاذنا الصحيح انه سنة ولم اجد في غير مختصر القدوري انه مستحب فالظاهر انه اراد به السنة كما انه اراد اول الكتاب بذا حيث قال ويستحب
للتوضي ان ينوي الطهارة ويستوعب الرأس بالمسح ترتيب الوضوء فسماها مستحبة مع انها من السنن انتهى وقال النسفي في المنافع شرح الفقه
النافع ثم قال في الكتاب انه مستحب والصحيح انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ذلك وقضائه في شوال حين تركه انتهى
فهذا قولان وههنا قول ثالث وهو التفصيل بانه سنة موكدة في العشرة الاواخر من رمضان ويكون واجبا بالنذر بلسانه ولا يكفي
مجرد النية وبالشروع وبالتعليق ذكره ابن الكمال ويستحب في غيره من الازمنة وهذا القول هو الذي صححه العيني في شرح الكنز حيث قال
قال الشيخ انه سنة وقال القدوري انه مستحب وقال صاحب الهداية الصحيح انه سنة موكدة قلت الصحيح التفصيل فان كان منذورا فواجب
وفي العشر الاواخر من رمضان سنة وفي غيره من الازمنة مستحب انتهى واختاره الزيلعي في شرح الكنز حيث قال الحق الانقسام
الى ثلث اقسام واجب وهو المنذور وسنة في عشر الاواخر من رمضان ومستحب هو في غيره واختاره ايضا ابن الهمام في فتح
القدير وجزم به الشرنبلالي في نور الايضاح والتمرتاشي في تنوير الابصار والحصكفي **قلت** لا يبعد ان يحمل استحباب
في قول القدوري على استحبابه في نفسه والسنية في قول صاحب الهداية على الاعتكاف في العشر الاواخر بمقتضى دليله فعلم ان ترجيح

To: www.al-mostafa.com

الاول واحد وهو الاصح الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وقد عرفت من الاتقاني والعيني والزيلعي
تصحيح انه سنة موكدة واستدلوا عليه بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد واظب عليه واداوم عليه فان قلت المواظبة
دليل الوجوب قلت هذا اذا كان مع الانكار على الترك واما المواظبة مع عدم الانكار على من تركه فهي دليل السنية ولم ينقل
انكاره صلى الله عليه وعلى آله وسلم على من تركه من الصحابة فان قلت لو كان سنة موكدة لما تركه الصحابة مع انه لم
يعتكف الخلفاء الاربعة قلت انما تركه لوجه آخر وهو ما قاله الامام مالك رح لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم وغيرهم رض الا احد من سلف هذه الامة اعتكف الا ابو بكر بن عبد الرحمن وابراهيم تركوه مخافة ان
ليله ونهاره سواء قال السيوطي في الترشيح شرح صحيح البخاري قلت وتمام ان يقال مع اشتغالهم بالكسب لبيت المال
في اصلاح ضيعتهم عليهم ترك ذلك وملازمة المسجد انتهى قلت ما يخبر بالبال هو ان الاعتكاف وان كان سنة موكدة
لكنه سنة بكفاية على ما مر فترك الخلفاء في زمنهم للقدح في شيء لان ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كن يعتكفن بعد
انتقاله في بيوتهن لما اخرج البخاري ومسلم والنسائي وابو داود والترمذي عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكفت ازواجه من بعده انتهى فكفى اعتكافهن
رافعا للاثم اللازم بترك السنة الموكدة والله اعلم قلت ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غير موكدة
الا الصدر الشهيد في مختصره حيث قال انه يستحب وقد عرفت ما له وما عليه واطلق النسفي في الكنز السنة حيث قال ومن لبث
في مسجد بصوم ونية ولا يمكن ان يكون المراد منه السنة الغير الموكدة لانه رد هو القول بالاستحباب في المنافع كما قد
نقلته سابقا ثم رايت في رسائل الاركان لبحر العلوم رحمه الله تعالى ما نصه اعلم انه لا شك في مواظبة النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم على اعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف منهم
الخلفاء الراشدون فالاعتكاف نوع اختصاص وهو انه يلقى جبرئيل فيدارسه القرآن ومدارسة جبرئيل القرآن
كانت مختصة به فلذا كان للاعتكاف اختصاص فترك الاعتكاف من الائمة لا يعتبر الاساءة ولذا كان النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يوكد في الاعتكاف تاكيده في غيره من السنن ولا يعيب واحد من الصحابة على ترك
الاعتكاف فالاعتكاف انما سنة مختصة به غير موكدة على الامة بل بقي في حقهم مثل السنن الغير الموكدة او كان واجبا عليه
مختصا به ففعله لامتثال الوجوب فلا يكون على الامة سنة بل مندوبا محضا وهذا غير بعيد انتهى قلت هذا التحقيق كله من
عند نفسه والحق عندي هو الذي ذكرت المقام الثالث هل هو سنة موكدة كفاية ام عينا فعامتهم على انه
سنة كفاية لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم ينكر على من تركه من الصحابة بخلاف السنن الموكدة فدل ذلك
على انه سنة كفاية وبه جزم الشرنبلالي في مراقي الفلاح والعلامة الطرابلسي في البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه
الحصكفي وغيره قلت ولم ار من صرح القول بكونه سنة العين ثم رايت انه قال التفتازاني في شرح خلاصة الكيدانية
عند تقسيم السنن وقد ينقسم السنة الى سنة العين وسنة الكفاية كسلام واحد من جمع وقيل منه الاعتكاف
ورد بانه رواية شاذة والحق انه من سنة العين انتهى لكنه لم يعين الراجح حتى يحيث حاله والحق ان قوله الحق ليس بحق

ثم رأيت الدمياطي قد نقل كلام العتمتاني في حاشيته تعاليق الأنوار على الدر المختار والعجب منه انه سكت عليه

المقام الرابع الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق هل هو سنة كفاية على اهل البلد كالصلوة الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كصلوة التراويح بجماعة فظاهر عباراتهم تقتضي الاول ففي مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر عند ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم لحقهم الاساءة والا فلا كالتكفين وقال الطحطاوي في شرح قول المصنف اي سنة كفاية اذا قام بها البعض ولو فرد اسقطت عن الباقين انتهى ومثله في شرح النقاية لعلي القاري وغيره **المقام الخامس** هل هو سنة مؤكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من رمضان قولان نقلهما في مجمع الانهر وقدما ال القياس زاده في شرح النقاية الى الاول وتفصيل الزيلعي وغيره الذي دار عليه مدار الحق يقتضي انه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب قال العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية لا شك ان الاعتكاف في نفس الامر مستحب انما السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان **المقام السادس** هل السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما **ثم رأيت** في حاشية الهداية للجونفوري قال الظاهر ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه روى ابو الامام شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب **ثم قال** ولقائل ان يقول انه واظب بصفة الاستيعاب فالقول بسنية استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف يودي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد والنساء في دورهم لم يكن من يقوم بامر معاشهم وفيه من الحرج ما لا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة وهو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب **ثم قال** وما يقال من ان السنة هي استيعاب العشر ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض موديا للمقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف لا يحصل باقامة البعض فلا معنى للقول بانه سنة على وجه الكفاية انتهى كلامه **قلت** الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية فلا يحصل الحرج مما اورده من النظر فيه نظر اذ المقصود من الاعتكاف هو ادراك حقوق المساجد وذلك يحصل بعض البعض كما ان المقصود من صلوة الجنازة ادراك المسلم وذلك يحصل بفعل البعض وان كان فيهم صبيان فليتدبر **فقد** ثبت من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب يجب بالنذر وغيره وهو سنة مؤكدة كفاية في العشر الاواخر من رمضان على سبيل الاعتكاف **فان قلت** ما السر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر استيعابا دون غيره من الازمنة **قلت** لاخذ فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي تعيينها اختلاف كثير على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فعليك به **قال** مؤلفه هذا آخر ما اهتدى بي التحرير في هذا المطلب المنيف ولم يستبق احد في تنقيح هذا المبحث الشريف فلله الحمد وقد وقع الفراغ منه نهار الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت ١٢٨٤

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

احمد الله الذي نور الانوار وضوء الفلك الدائر الدوار على طبع نور الانوار في شرح المنار وحاشيته المسماة

بتصحيح كاشف الاستار صاحب الافكار والانظار المولوي سيد محمد معشوق علي سلمه الله الغني

في المطبع العلوي لمحمد علي بحسن نشر فخر المطابع والتجار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنى للشرائع والأحكام وأساسا لعلم الحلال والحرام مبرهنة
بالبراهين والدلائل ومنقحة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي أجرى هذه
الرسوم إلى يوم الدين وأيد العلماء بالأيد المتين ورفع درجاتهم في أعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين على
آله وأصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم شعبهم من الأئمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار وجز كتب الأصول
متنا وعبارة وأشملها نكتا ودراية ولم يشتغل بحله أحد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن
النسيان فإن بعض الشروح مختصرة مخلة أهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديما كان يختلج
في قلبي أن أشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما صدر
منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي ذلك إلى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحافل فإذا أنا وصلت المدينة
المنورة والبلدة المكرمة فقرأ علي الكتاب المذكور بعض خلان لي وخلص إخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف
والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم وحكموا علي جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في أسعافهم
ما مولهم أنجاح مسئولهم على حسب ما كان حضرني في الحال من غير توجه إلى تأويل أو مقال وسميته بكتاب نور الأنوار
في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم قال المصنف بعد ما يمن بالتسمية الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم تفسير قوله الحمد لله

واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
واجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول او القرآن
يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي
اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان
يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر هدانا
رسله او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو عن محل الصراط المستقيم هو الصراط
الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى الشعب
اليمين والشمال وهو الذي يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد
صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى
عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه
والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا
مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله من اختص
كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تلميحا على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى
لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال
بسهولة والخلق العظيم على ما قالت عائشة رض هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف
هو الجمع بالكونين والتوجه الى خالق الثقلين وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضي عنه الله تعالى الخلق جميعا وهذا
غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في
محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل

مدة تكليف يكون بما قال الله تعالى اليه ق

قوله الصلاح خلاف الفساد والمال ما عن غاية البيان ان الكلام الخبري
قوله شعب بالكسر الطريق والتفرق في الدين
قوله الاعتدال في الامر الاعتدال في الشيء
قوله الاعتدال في الامر الاعتدال في الشيء
قوله الاعتدال في الامر الاعتدال في الشيء

اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقي وهو الانسب وهنا لان المص رح لم يتعرض لذكر الاصحاب
في الصلوة فكان الاولى هو التعميم الدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال المطلق على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص
لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة الى ان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة
ثم اعلم ان اصول الفقه له حد اضافي وحد لقبي وغاية وموضوع ولما لم يذكره المص رح طوينا على
ذكره ولكن لا بد هنا من ان نعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام
موضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني من حيث
انه مثبت والمص رح ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام في آخره بعد الفراغ
عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو ما يبتني عليه غيره والمراد
بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد اي الادلة التي نصبها الشارع
دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون الشرع
اسما للدين فلا يحتاج الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها
اصول الفقه فكذلك هي اصول الكلام الا ان الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد
من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها وهكذا
المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع امة محمد
صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة الرسول
او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اي الاصل الرابع بعد الثلثة للاحكام الكثيرة
هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر
الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب
قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الحنطة والشعير لعلة القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته
التي وطئها المستفادة من الاجماع لعلة الجزئية والبعضية وانما اوردوه بهذا النمط ولم يقل
ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاول
الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص والبعض
وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان داعيا على منكري
القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان في الاعلى مرتبة لبعد الاصول الثلثة فما دام كان
الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول
فروعا لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله
ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل
لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة
وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب
والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما لا يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل
ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصرح الاصول الاربعة فقدم الكتاب
وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا تعريف لكل الكتاب واللام
فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن

انكان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله
المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروء او المقروون فهو جنس له وبالعدة فصل
بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب
السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل
دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب
المصالح والحوائج اليه عليه السلام او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة
في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان
بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى
المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما
هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام
في المصاحف للجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد والمعهود هو
مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف
فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويجوز بهذا القيد عما نسخت تلاوته
دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
عن قراءة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا
بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا
متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة ابي في
قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات عما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود
في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقوله بلا
تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الخصاف هو
احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة

وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير
المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع
وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء
بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن
وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها
آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب والحائض لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان لتعريفه يعني ان القرآن اسم
للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة و
النقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقراءة الفارسية
في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة
جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة
الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر
عليه ولانه ان اشتغل بالعربي تنتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة و
يلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا
بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت
الا الى الذات فلا اطلع عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل
واما في غير الصلوة فهو راعى جانبيهما جميعا وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب
لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الاكثر وان كان النظم اطلق في العرف على
الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي
ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته
وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره

قوله وذلك اي كون القرآن اسما للنظم والمعنى جميعا قوله لان فان المعنى كان منزل ومكتوب ومنقول بواسطة الالفاظ قوله لا لقدرا
الى الحكمة والايذان بان عليك انه لا حاجة الى هذا الاعتذار فان الامام الاعظم رح على اي سنة
الصاحبين على ما رواه نوح بن ابي مريم عن كذا في التلويح وفي الدر المختار الاصح رجوعه
الى قولهما وعليه الفتوى وللنهاية راز گفتن قوله فلو لا القدرة عليه فالاصح حصول النظم
البلاغة الخ بعبارة مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال والمراد من الفصاحة
والفصيلة في النهاية سبح بالفتح لمقتضى الحال قوله او لانه مسطور على قدر القدرة
در فقره ديگر بزيك لفظ واقع شود وبدانكه اطلاق لفظ قافيه در نظم كنند
بصورت قافيه در اواخر فقرات نثر باشد اگر سجع گويند واو اخر ابيات قرآن
اي نثر فتاى قوله وما في سكوت الصلوة مرادى الكلام بعينه
معنى اللفظ والمعنى جميعا فالمراد بالمعنى الكلام النفسي
مقرون بالفارسية وه پس ملحقست كتب حاوشا
بعض المتاخرين فتدبر حق ترجمه اللفظ
قوله والمعنى الى الكلام النفسي فان
الكلام من قسم المعنى
والاستعمال للفظ
الكلام النفسي
عن معنى تقديرية
اللفظ دلالة
ان يكون ترجمة
الترجمة
قوله ولكن الفرض
قوله فان

وهو قديم لا عيب فيه نافتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شرع
في تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات
النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت
كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع
اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامها ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم
هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى
وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم
يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة المذكور فيما قبل هو التقسيمات اربعة اسماء
وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي وذلك لان البحث فيها اما ان
يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث
او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة
واللغة والطرق هي الانواع الاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان تشمل
المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع
كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث
انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة
على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص
والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان
الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك بين الافراد
فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأول والا
فهو المشترك فالمأول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي هو صيغة ولغة

وان كان مفعول فعل التاويل الذى من شان المجتهد والثانى فى وجوه
البيان بذلك النظم اى التقسيم الثانى فى طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور فى التقسيم الاول من الخاص والعام اى كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا
او غير مسوق محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كالا وهى
اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا
فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فى وجود
الادنى فى الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك
فانهما متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل فى التقسيم الاول وذكر فى الثانى فقط
فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اى لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها
فى الخفاء فكما ان فى الاول بعضها اولى من بعض فى الظهور كذلك فى المقابل بعضها اولى من بعض
فى الخفاء فيوجد الادنى فى الاعلى وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض
غير الصيغة فهو الخفى او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان من جهة
جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول
والثانى يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر الثالث فى وجوه استعمال تلك النظم اى التقسيم الثالث فى طرق
استعمال تلك النظم المذكور سابقا من استعمل فى معناه الموضوع له لا غيره او استعمل مع انكشاف معناه
او استتاره وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى معناه الموضوع له فهو حقيقة وفى
غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل مع انكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة
والمجاز ولذا قال فخر الاسلام القسم الثالث فى وجوه استعمال تلك النظم جريانه فى باب البيان فجعل الحقيقة
والمجاز راجعا الى الاحتمال والصريح والكناية راجعا الى البيان وجعل بحسب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز
والرابع معرفة وجوه الوقوف على المراد اى التقسيم الرابع فى طرق وقوف المجتهد على ما اراده المتكلم وهو ان كان الظاهر من صفات المجتهد

قوله تقابلها اى الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها فى الخفاء فكما ان فى الاول بعضها اولى من بعض فى الظهور كذلك فى المقابل بعضها اولى من بعض فى الخفاء فيوجد الادنى فى الاعلى وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفى او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان من جهة جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثانى يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر الثالث فى وجوه استعمال تلك النظم الى التقسيم الثالث فى طرق استعمال تلك النظم المذكور سابقا من استعمل فى معناه الموضوع له لا غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى معناه الموضوع له فهو حقيقة وفى غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل مع انكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام القسم الثالث فى وجوه استعمال تلك النظم جريانه فى باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاحتمال والصريح والكناية راجعا الى البيان وجعل بحسب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع معرفة وجوه الوقوف على المراد اى التقسيم الرابع فى طرق وقوف المجتهد على ما اراده المتكلم وهو ان كان الظاهر من صفات المجتهد

قوله وهذا التقسيم اى الثانى قوله بالكلام فى قول المصنف النظم المنظوم قوله اى فى غير الموضوع له الكناية قوله وللتفصيل مقام آخر قوله بالتامل اى بالنظر قوله الحقيقة والمجاز قوله الاحتمال اى الحقيقة والمجاز قوله الوقوف على المراد قوله الحقيقة والمجاز قوله الكناية قوله الحقيقة والمجاز قوله الكناية قوله الحقيقة والمجاز قوله الكناية

الكلية يؤول الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهي بعينها
الاستدلال بعبارة النص واشارته وبدلالته واقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان سوقه فهو
عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان بعض مدلوله بحسب اللغة فهو دلالة النص
والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة
على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام
الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي ماخذ اشتقاق
هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم والشمول
وقس عليه ومعانيها المراد هو الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
والعام ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني وايها واجب التوقف فالخاص
قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين
والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاجزاء اقسام القرآن وهو توقف عليه تحقيقها
ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في
آخره على سنن ذكر كلا من العشرين اصلا والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام فقط
ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل
وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله على الانفراد
لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد عن معنى آخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ هنا دون النظم جريا على
الاصل ولان الظاهر ان الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيم الاول لان النظم في
الاصل هو الكلام والسلك غالب للفظ فانه في الثلثة الاخر وانما ذكر كلمة كل فانه ان كان مشتركا في التعريف فالمراد اصطلاح المنطقي لكن المقصود

لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص
العين فقسم الخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه
خاصا بحسب المعنى وان كان مما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على نهج الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين وهذا
هو الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون
والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاعراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين فهم لا يجعلون الاعراض دون الحقائق
فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان
نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض فانه يحتمل رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل كونه
بنيانا وانسانا وشاهدا في الحدود والقصاص مقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مغزلة آتية بالولد
مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاعراض فان افراد الرجال
كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن
تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال حكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي شرط المرتب عليه
ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث لا يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل
غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم الخاص لا يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت
من مجموع الكلام قطعية الحكم لعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه تبيانا هذا حكم آخر سوى الحكم
الاول وكانهما متحدان ولكن الاول البيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم لتمهيد التفريعات الآتية اي
لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان
التقرير والتفسير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي لا لدليل فيكون
محكما كما يقال جاءني زيد وبيان التفسير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وكذا
بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرعا في تفريعات مختلفة منها
بنيانا بين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان الكون بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان
وهو الطمأنينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض

كما الحقه ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع
والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله
ثلثا ونحن نقول ان قوله قم واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن
القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال ان الحديث يحتمل بيانا لنص
المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت
بالكتاب يكون فرضا لا قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لا ظني ويبطل شرط الولاء والترتيب
التسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل
البيان فيبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب النية كما شرطهما الشافعي رح وشرط
التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك
ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا
بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء
لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل
الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات
والوضوء اعمال فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بغسل الممسوح خاصا فوضع المعنى معلوم

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون
بيانا للخاص لكونه بيّنا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الاحاد غاية ان
تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت
بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع
لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة وصرفنا
عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف
عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان
فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي
يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت
صلوة وقوله عم الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول
ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة
فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بيّنا بنفسه بل يكون
نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص تركها الطواف
فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة
اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق
والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله اشتراط الولاء وتفريع
رابع عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء
بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه
ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار لقوله
تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان
الطلاق المشروع الا في الطهر بالاجماع واوله ابو حنيفة رح بالحيض لانه قوله تعالى ثلثة لانه خاص

لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا اطلقها في الطهر كانت
العدة البقية هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك الطهر من العدة او لا فان احتسب
منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين بعضا من الثالث لان بعضا منه
قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا
وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض
والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد بثلث حيض بعد مضي الطهر الذي
وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قرؤ
بدون ملاحظة قوله ثلث لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان
يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد
فانها نص في مدلولها واما قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن
بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه اعلم انها
غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لانه لم يعلم
انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد بالحيض كذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا
الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فتطول
العدة عليها بلا تقريب ثم لكل احد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن تستنبط
من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية للبسط والتفصيل فطالبها
ان شئت ثم ان المصنف رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع
منها اتم الآن ثلث منها ما يجيء اورد بين هذه الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي علينا ثم
جوابهما على سبيل الجعل المعترضة فقال ومطلقة الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وهو
جواب عن تقدير علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال لا بد فيه من مقدمة وهي ان الزوجين اذا طلق
امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى بالطلاق المستقبلة

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج
الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من الاثنين
او واحدة يعني طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين وتصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها
ثلثا ويكون بامضى من الطلقة والطلقتين بدليل ان الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل
جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان التمسك في هذا
الباب بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية
فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث لا تاثير للغاية فيما لا تدخل تحت الحكم
ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول فنفي هذا الباطل موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا
فيما وجد في المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون
الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح
ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح كما زعمتم وبيانه
ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت عبد الرحمن
بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان
تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث
مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا الحديث
مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث
كما انه يدل على اشتراط الوطي لعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص
لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تتزوجي حرمتك والعود هو
الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد
الحل وتجدد استقلالا واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث

مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون النزوج الثاني تمام الحل
الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصرح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا
وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد فيه
من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق
موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان
عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قط الا عند الاستهلاك في
رواية وذلك لانه حين اخذ السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق عن المالك حتى
يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الضمان اذا
كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب المال ولرعاية المعنى
قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب جزاء قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الابانة عن البعض ولا دلالة له على
تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصرح عن جانب
ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله
فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض التعليلات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت
الجناية في عصمته حقيقة واذا كان كذلك فقد شرع جزاءه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال لانه
اذا كان المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الحق ولان جزئي يجزي بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كافي لهذه الجناية
ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان بنا بذكر ما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك ثم ذكر المصرح بهذا البيان التفريع
الباقية على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي لاجل ان بدل الخلع قطعي وجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق
على المرأة بعد الخلع خالعها خلافا للشافعي رح وبيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده ويصير
بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
من بعد وذلك لان الله تعالى قال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

قوله مطلقا مرة بقوله عدم
قوله ايضا اي كما كان لا بد من تمهيد مقدمة في جواب سوال مقدر قوله بهمن
قوله لا يجب الضمان
قوله في رواية
قوله يبطل

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك
بمعروف اي اجعة بين المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسئلة
الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان ظننتم يا ايها الحكام ان
لا يقيما الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمودة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به خلصتها من الزوج
طلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعني الطلاق
لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين الا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها ثم يطلقها
فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة
معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقبنا
الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع هو الضم طلاقا ثانيا لانه يلزم ان يكون الطلقات بقية الاثنتين في قوله
الطلاق مرتان والثالثة الخلع الرابعة هي هذه ولكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل
مندرج في الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا صريحتين ثم يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان
او كانتا في ضمن الخلع ثم تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية
وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي بعد كذلك
انه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم ولكن يرد ان هذا انما يصح اذا كان التسريح باحسان
اشارة الى ترك المراجعة كما حررت اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه
قال هي الطلاق الثالث فح يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى
ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها
ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي وجب مهر المثل بنفس العقد في
المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخلع اي لاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل
البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو النكاح بكسر الواو

فالمعنى اللتى فوضت نفسها بلا مهر وانكان بفتح الواو فالمعنى اللتى فوضها وليها بلا مهر
وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعى رح وتحقيقه ان
المرأة اللتى فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعى رح الا بالوطى
فلو مات احدهما قبل الوطى لا يجب المهر لها عند الشافعى وعندنا يجب كمال مهر المثل عند
العقد فى الذمة ويجب ادائه عند الوطى او الموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له تقديره اللام اى احل
لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق
وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء
البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر فى اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا فى
الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد
يجب التراخى الى الوطى بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح
بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال
اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفى هذا المقام اعتراضات
دقيقة بينتها فى حاشية التفسير الاحمدى وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اى لاجل ان العمل بالخاص واجب
ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد
بيانه ان تقدير المهر عند الشافعى رح مفوض الى راى العباد واختيارهم وكل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر فى جانب الاكثر لكن يقدر فى جانب
الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى
ازواجهم وما ملكت ايمانهم اى قد علمنا ما قدرنا عليهم من حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك التكليف
على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند جمهور النحاة وضع لمعنى علم الله تعالى وبين النبى عليه السلام بقوله اقل المهر عشرة دراهم

وكذا القيد على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقييد خاص وان كان التقييد مجملا محتاجا الى البيان
وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع لهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب
بغير تقييد بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد به النفقة والاستمتاع
وهو جائز في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تقييده على انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم تقدير
فرضنا ثانيا اذ فرضنا عليهم لما ملكت ايمانهم ان يكون بمعنى اوجبنا والاول معنى قدرنا كذا قالوا ثم ذكر المصنف دلائل
كل المسائل الثلث فقال علما بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تتبعوا ابوالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم
فقوله علما تعليل لقوله صح آه على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسئلة
الاولى وقوله لقوله ان تتبعوا ابوالكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة
الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص حكمه
وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره
على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني يسمى الامر لفظا لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى
معلوم وهو المطلب على الوجوب والقول مصدر اراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو حينئذ يشمل كل لفظ
وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي فلا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل
كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معرفا او مجهولا لكن
يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل وبقيد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع او لا وبقيد الغير اي
سواء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء
لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز
لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام
الفعل وهذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما وتخصيص هذه الصيغة لانه بيان لكون الامر خاصا لتعيين
مراد الامر هو الوجوب بصيغته لانه المراد والغرض من بيان الاختصاص ان يتعين اي لا يكون الامر الا للوجوب ثبت
من الامر ودون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بان يقيد ان دخول الباء ههنا على المخصص على طريقة تعليم

قوله وكذا القيد على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقييد خاص وان كان التقييد مجملا محتاجا الى البيان
قوله

خصصت فلانا بالذكر فيكون الصيغة مختصة بالوجوب وان الاباحة والندب بنفي الاشتراك
ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما عن الصيغة وهو
الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء دخلت على المختصر كما هو اصلها الا يفهم هذا المراد
بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو
ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي
ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم
ح نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى
لا يكون الفعل موجبا الا في ما كان المراد مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة
من غير مواظبته عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام
موجب ايضا لانه امر كل امر للوجوب ايضا لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب هذا الخلاف بيننا وبينهم في
كل ما لم يكن مواظبة عليه السلام لا طبعا ولا خصوصا به الا عدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع
النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا انه عليه السلام امتنع عن صوم الوصال وخلع
النعال وانه عليه السلام وصل ثم وصل امتناعا فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني
يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة ربانية من عند الله تعالى يطعمني ويسقيني
من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب ولهذا كان
المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في الاربعات ليخرج عن الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء ورواية
عليه السلام كان يصلي باصحابه فخلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبريل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه فيهما ازالة للنجاسة عند الشافعي
رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل الموجب للامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوة يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل متابعة افعاله لازمة للامة

To: www.al-mostafa.com

فاجاب عنه المص بقوله والوجوب يتقيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو
كان الفعل موجبا لاتبع بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاج الى هذا القول اصلا فان قيل على سبيل الترقي ان
قسم الامر لان الامر ان كان قول او فعل لانه اطلق اسم القول لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان القول لا يوصف بالرشد وانما يوصف بالسداد فاجاب المص عنه بقوله سمي الفعل به لانه
اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
من نفي الترادف شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال موجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف اي ان
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف
كما ذهب اليه بعض ولا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة اما الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكر المص لانه
يفهم مما ذكره التزاما فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وانما الندب
وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون في ونا فيه ولا يكون
واذا ما حللتم فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فالمتكلم قرينة على المراد ما لم يعمل بموجب التوقف حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة بخلافه واذا قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله موجبه الوجوب على من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقيل للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والمتوقفون يقولون

ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منه ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون جابرا فيتعين
ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب انما يحمل على غيره بالقرائن الجائز ثم شرع في بيان
دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص اي انما قلنا ان صيغة الوجوب لانتفاء
الاختيار عن المأمورين المكلفين بالامر بالنص هو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان
يكون لهم الاختيار من امرهما اذا شاؤا قبلوا الامر ان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بامرهما
ولا يكون ذلك الا في الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس
اللعين اي ما بقي لك الاختيار بعد ان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء
الخيرة اي انما قلنا ان صيغة الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص هو قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام
ويتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا او عذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب ولكن
يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع واذ لم يجز ان يكون المخالفة على
وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان الامر للوجوب بدون احتياج الى بيان
ومصادقة على المطلوب ان المخالفة في استعمال الامر انما تطلق على ترك العمل به فتامل ودلالة الاجماع
والمعقول عطف على اقبله في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول على ان الامر للوجوب هو جملة مستقلة
معطوفة على مضمون ما قبلها حاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل من اراد
ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر والكمال في الطلب هو الوجوب لا الاصل نفي الاشتراك
فتعين ان موجبه الوجوب انما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لا يختلف فيه
بل انما الاجماع على شيء يدل عليه كذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب هو ان تصاريف الفعل
كلها الماضي والمستقبل والحال والامر هي مخصوص فيتعين ان يكون الامر كذلك والا لما كان موجبه الوجوب وليس هذا لاثبات الاشتراك
بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقال الشارح ان هذا لا يصلح دليلا لان الفعل يستعمل في الجهل والعلم لكن الامر للوجوب بما استحق

ذلك وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه أخر تركتها للاختصار ثم شرع المصنف في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فماذا
حكمه فقال واذا اريدت بالاباحة او الندب اي في الامر يراد بالامر الاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فيه اختلاف وقيل
انه حقيقة لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب و
بعض الشيء يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك
والاباحة هي جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما
مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ
الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصلا اي قيل انه ليس بحقيقة
ح بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع
حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع
جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه
مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا
ظن ان كلا منهما معان متباينة والنواع علاحدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق
ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغة الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما
فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال
ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب
اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه
افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه
التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا هذا يا رسول الله
ام للابد فعلم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه
فسأل فذهب الشافعي رح الى ان محل التكرار لان الضرب مختصر من الطرح نكرة وبنكرة والنكرة في الاثبات
تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقتضي بها الفرق بين المطلق والمقيد المحتمل المطلق يثبت بالنية والمحتمل يثبت بالنية

ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن رد على بعض الحجج
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قبل لا يحتمله كان قائلا يقول لم لا يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو
الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس مع الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد
من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي اليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي وليس له الا اللفظ واحتمالا الا اذا كانت امة لان احتمال الثنتين في حقها كالثلث في
حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فهي انما تقع ثنتان لاحتمال
تنبيه لما قبله لا بيان التنبيه لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا لانه لم يرد المصنف دليلا على ما هو المختار عنده فقال
لان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الا التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من اطلب
فعل الطلاق بالمصدر المختصر منه فرد ولا يحتمل العدد وكيف يحتمل معنى التعدد في الفاظ الوحدان ما فضل المختصر
ان لا يحتمل العدد بعد التحتم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفرد الحقيقي والجنسية المنثى
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي يتصف بالجنسية الفرد الحكمي
والما سواه فلا العلم فيه الفرد الحكمي الا في امر العمر وما تكرر من العبادات عباداتها الا بالاوامر اجاب ان وعلينا وان الامر
اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فما يتكرر العبادات مثل الصلوة والصوم فذلك يقول ان ما تكرر من العبادات

ليس بالامر بل بالاسباب لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فاياب وجد الوقت وجب
الصلوة ومتى ياتي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم
يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما
هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل
سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان الخلاف الشافعي
رح في اصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل كل الامر التكرار
كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك
وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم ورد المص بتقريب بيان الامر بان الامر القائل
لا شتر الكسا في عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل
بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه
وقوله يدل موقع حالا اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو اخذ من اسم
الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يراد
بآية السرقة الا قطع واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار
والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا
ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه
فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع الا اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على
المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد والكل وكل الشرائط للعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا بقوله فاقطعوه
لا تقطع الا يد واحدة ايضا فاقطعوه دال على القطع مرة واحدة لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان تقطع
الرجل اليسرى في المرة الثانية لانا نقول ان الرجل غير متعرض لها في الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر وهذا لما كانت
متعرضا لها في الآية وتعيين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد لانه لا يجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يثبت

قوله يدل عليه اي على المصدر اقتضاء فان الطالق انما يدل لغة على طلاق يكون صفة للمرأة لا على طلاق يكون صفة للمطلق كالسلام بمعنى التسليم ونحوه الى هو التطليق لا الاول فان الاول صفة ضروري تتصف بالمرأة لكن الطالق يدل على التطليق اقتضاء وهو ثابت شرعا فقوله تصحيح هذا الكلام اي تصحيح ايانا بالكلام كما في العناية وتمامه ان الفتح ما قال الشارح في المنحة فان الطلاق بحسب اللغة في نحن قولانت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو وصف الزوج انتهت قوله فاذا خرج عما نحن فيه فانه خارج بقوله انت طالق قوله

الحل المعين الذي تعين بالاجماع محلا لحكم الجلد فانه كلما يزني غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد
وانما قلنا ما فرغ المصنف عن بيان التكرار وقد شرع في تقسيم الوجوب فنقول حكم الامر نوعان اداء
هو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب نوعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم
عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والافعال
اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام غيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض
عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله الامر متعلق بالتسليم لا بالوجوب ولهذا
بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه
في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله لان قوله بالامر
يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب عطف على قوله اداء والمعنى وجوب قضاء وهو تسليم
مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب لا في غير ذلك الوقت كان ينبغي ان
يقتصر بقوله من عنده يخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس عينه بل كالها
والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه انما لم يقيده
بالشهرة لامر كونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا التزم بالشروع ولم يبق نفلا بل صار
واجبا ولكنه يؤدى مع انه ليس بواجب فينبغي ان يقول عين الواجب لئلا يعم النفل هكذا
قيل وفيه وجوه اخر ليستعمل احدهما كالآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل

كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لا تقضي واذا وجب فخر الاسلام الى ان القضاء حاصل تعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ الذمة وهو يحصل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه مبني على شبهة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال الشاعر الذئب يؤلم الغزال باكله اي يختله ويغلب عليه واما اذا صام شعبان بظن انه من رمضان لم يجز لانه اداء لقبل السبب ان صام شوال بظن انه من رمضان يجوز لانه قضاء بنية الاداء بل الاداء بنية القضاء وانما النظر في ظنه وهو مفقود ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لا بد له من سبب على حدة نية المصنف بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من علماء الحنفية خلافا للمعتزلة من مشايخنا عامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الآية بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على الاداء بالباقي في حقكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل ما عجز عنه وسقوط فضل الوقت لا الى مثل ضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فيدينا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف عند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد يوجب سوى نص الاداء فالصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب الفوت الذي لا يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعنده لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا نظير ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب والكل
بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت قضاء الحضر في السفر اربع كما وقضاء السفر
في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يوميا ذكرناه وقضاء الصحيح صلوة المريض بعنوان
الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يوميا ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان
نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر
بل يقضيه في شهر صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا
نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او يسقط
القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء الكيفي والتفويت
مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرط الكمال لا لان القضاء وجب بالسبب الآخر يعني في صورة
نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعين فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو
النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان
الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء
بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانقلب
الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا العارض وللمحافظة شرف رمضان على الصوم الى الكمال وهو الصوم
المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من الله تعالى ان صوموا النفل واعتكفوا فيه الى الرمضان
الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصوما مقصودا جاء الرمضان الثاني حكم الله
تعالى هذا الرمضان الثاني انما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف
في قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال والاداء انواع كامل وقاصر
بالقضاء وفي هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تتقابل فيما بينها ويمكن ان يقول الاداء انواع اداء محض وهو عين كامل
وقاصر اداء وشبيه بالقضاء يعني الاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت

ولا من حيث التزامه وتعيني بشبيه بالقضاء بانه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكامل ما يؤدى
على الوجه الذي شرع عليه بالقاصر ما هو خلافه كالصلوة بجماعة مثال الاداء الكامل فانه اداء على حسب
ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة بالجماعة في
يومين الصلوة منفردا مثال الاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر
في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال الاداء الشبيه
بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم الصلوة
بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم
يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها
بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء
هي انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى
المتوضأ ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام لم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا
بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فانه لم يقتد بمسافر بل بمقيم
الم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم العابنية
الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال
ومنها رد عين المغصوب اي من انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى
المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي
فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم المبيع الى المشتري
وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه الى على الوصف الذي وقع عليه العقد وهو مشغولا بالجناية نظير الاداء القاصر
اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين باعين عينا فارغا عن حق الدين والجناية فهي نظير التسليم

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذه الكل المالك الغاصب والمبيع في يد المالك والمشتري باقية
سماوية برئت ذمة الغاصب البائع لكونه اداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين جميع المالك
على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وانما عبد غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء
بالقضاء اي مهر حل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين
العبد الذي وقع عليه العقد شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك لا يوجب تبدل العين حكما فاذا
كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها
كان شخصا آخر والحجة في هذا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه خبزا وكان
القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت هو لحم تصدق به على بريرة
فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا اعطيت
ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك لا يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل حتى يجبر على
القبول تفريع على كونه اداء اي يجبر المرتهن على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم وهو من علامة كونه
اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه
الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل فيفسخ بخلاف
النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بانعدامه وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرتهن لان المرتهن لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو
ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين وصف المملوكية متغير
فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ليجعل قضاء شبيها بالاداء عناية لبقاء الذات والاصل ولما فرغ عن بيان الاداء
الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وهو الاداء وفي التقسيم الضمني
وكما قبل والقضاء انواع قضاء محض هو ما بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني بالقضاء المحض ما لا يكون
اصلا ولا كما بما هو في معنى الاداء يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع والمثل غير المعقول
ان لا يدرك المماثلة الا شرعا لكون العقل قاصرا عن درك كيفية الاتحاد بين ما قضيه هذا القضاء لا بد فيه من سبب

جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء
بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن
الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له
هذا النظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدرك حقيقة اذ لا مماثلة بينهما
صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم نصف
صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم
لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اي لا يطيقونه او
تكون الهمزة فيه للسلب اي يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا حملت ظاهرها فهي منسوخة
على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين الصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على
ما حررته في التفسير الاحمدي قضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي يشبه بالاداء يعني ان من
ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع فاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يدين لان الركوع
فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالهما على حسب ما يمكن واما رفع اليدين في التكبيرات ووضعهما على الركبتين في الركوع فكلاهما
سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه يشبه بالاداء
لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف المسفل على حاله لان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة من جميع اجزائها
من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يؤتى بها فيه عند ابي يوسف رح لا تقضى هذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات
محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط بجواب السؤال تعدد لغيره ان الصوم
للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان يقتصر واما لم يقتصروا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم
قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدي بعوض كل صلوة ما يفدي لكل صوم
على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس فلذلك ان نص الصوم
يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا لعلة عامة توجد في الصلوة اعني العجز عن الصلوة
نظير الصوم بل اهم سنة في الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى

فيها والافلة ثواب الصدقة ولهذا قال محمد في الزيادات تجزيه انشاء الله تعالى والمسائل الفقهية
لا تتعلق بالمشيئة قط كما اذا تطوع الوارث في قضاء الصوم من غير الصبا نرجو القبول منه
انشاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة
ان نذرها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا
للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب سؤال مقدر تقديره ان الاعقل شرعا
لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان
فينبغي ان لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب
التصدق بالقيمة او الشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء فكذلك التضحية في ايامها تحتمل ان تكون
اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او قيمتها اصلا وانما انتقل الى
التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام الضيافة انما تكون
باطيب الطعام وهو عند الله اللحم المزكي المراق منه الدم لم يكن اول تناول الناس من طعام الضيافة المكثر
فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل برسها عملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل
وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا بهما اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا
الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء بقوله
فقد شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من
انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او
بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن الضرر عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان
المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم
يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال هو السابق الى المثل الصوري سابق على المثل المعنوي
فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي ففيه تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان
كامل وقاصر لا يقال هذا متحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاؤها

قوله بها اي بمثليته بالقيمة قوله ولهذا اي لكون وجوب القيمة للصلوة للاحتياط لا للقضاء قوله اي بالفناء قوله اي قوله
قوله عند فوات الخ اي لا يجب الخ انما قيد بهذا لان وجوب التضحية على الفقير اما بالنذر قوله ان بقيت اي الشاة
قوله اي الشاة مستهلكة قوله فهو تشبيه

منفردا قاصرا فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل ولا يقتصر
حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال من النظير للقضاء بمثل غير معقول فان
ضمان النفس المقتولة خطأ بكل الدية والاطراف المقطوعة خطأ بكل الدية او بعضها غير مدرك
بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى
لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمد التحصل المساواة واداء القيمة
فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه هذا النظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء
اي اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فح ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء
وان اداء اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد
في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة
ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها بين وبين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء
حتى يجبر على القبول لما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي يجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها
بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصرح تفريعين
لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا الاولى فعلهما اي
لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم
قتله قبل ان يبرأ ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل
بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل
ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفى عن بعض موجبه فصار كما اذا عفى عن كله عندهما لا يقتصر
الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرأ بينهما
وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما
ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطأ او بالعكس فهي
اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ والكان قبل البرء
فانكان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وانكانا خطائين يتداخلان اتفاقا وانكانا
عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما عنده هذا كله اذا صدر عن شخص
واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع
المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من
آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلزم جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا
يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل
الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فح لا بد ان ياخذ المالك الضمان بقدر
الضمان بقيمته يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق
بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل مثل كان
الاصل اذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل انصرم والعين اذا عجز
عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل ظهر عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند
محمد رح تجب عليه قيمة يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا
نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان
لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث
مسائل على طبق مذهبنا لا على مذهب الشافعي رح وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا
جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان بالا
يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي
رح لا يضمن منافع غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك صورتها رجل غصب فرسا لآخر وركبه مدة طويلة
بنية ولم يركب لم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع لشيء اما بالمنافع فظ لانه لو ضمن المنافع لكان ان يركب المالك دابته
الناقدة مما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك بطل التفاوت بين ركوب الدابة بين سير وسير وحبس وحبس والمال الاعيان

فلان بالمنافع عرض لا يبقى زمانين فيتقوم بتقوم المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة
لان للرضا تاثيرا في ايجابه الاصول في الفضولي جميعا ولا تاثير للعدوان فيه الشافعي رح
يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كراءها الى ذلك المنزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك
رح من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالغسل للدابة واللبن لها
والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون
الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكر الهلاك وهو غريب
وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به
هذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس والقصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثالث لنا على ان لا مثل له
لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا
الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا ولا يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية
وذلك لان القصاص غير متقوم في نفسه لاستحقاق القتل له مثل حق القصاص فلا يجب عليه
الدية كمال قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا يكون المماثلة لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية
ضرورة وههنا الاجنبي اضاع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم فيضمن لذلك لاجل
اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما يتحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول تفريع ثالث لنا على ان لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امراته بعد الدخول
فحكم القاضي عليه بدار المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا
عليه بسبب الدخول سواء كان الملقي اولا والملقي عليه شيئا لاجل استمتاعه بالمراة وهو الذي لم يعد عليه بملك
النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه
بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة اشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا وهذا لحقه التبا بالطلاق للمهر
والاشهود لا دولا اذن وانما يعتبر منقوصة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا
بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان تبقى

قوله فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين فيتقوم بتقوم المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة
لان للرضا تاثيرا في ايجابه الاصول في الفضولي جميعا ولا تاثير للعدوان فيه الشافعي رح
يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كراءها الى ذلك المنزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك
رح من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالغسل للدابة واللبن لها
والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون
الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكر الهلاك وهو غريب
وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به
هذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس والقصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثالث لنا على ان لا مثل له
لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا
الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا ولا يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية
وذلك لان القصاص غير متقوم في نفسه لاستحقاق القتل له مثل حق القصاص فلا يجب عليه
الدية كما قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيما لا يكون المماثلة لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية
ضرورة وههنا الاجنبي اضاع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم فيضمن لذلك لاجل
اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما يتحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول تفريع ثالث لنا على ان لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امراته بعد الدخول
فحكم القاضي عليه بدار المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا
عليه بسبب الدخول سواء كان الملقي اولا والملقي عليه شيئا لاجل استمتاعه بالمراة وهو الذي لم يعد عليه بملك
النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه
بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة اشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا وهذا لحقه التبا بالطلاق للمهر
والاشهود لا دولا اذن وانما يعتبر منقوصة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا
بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان تبقى

او طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين حد الضعف
المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء
شرع في بيان حسن المأمور به فقال والابد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان
يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر ليكون يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يأمر
بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري
الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى عينه والى غيره وتقسيم كل منهما الى
اقسامهما فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المأمور به بان يكون حسنا في نفسه
وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلاثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط ولا يقبله اي لا يقبل
ذلك الحسن السقوط من المأمور به بل يكون دائما حسنا والمأمور به على المكلف وواجبا عليه او
يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اي يكون المأمور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين وانما
جعله من اقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعد ولكن في التقسيم مسامحة والجواب
ان يقول وهو اما ان يكون لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله
وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف
فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا
بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط
ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق
ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان
الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلوة في نفسها لانها من
اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بخضوع
وان كانت الكميات وتعداد الركعات والاوقات والشرائط لا تعقل بمعرفة العقل ومحتاجا الى الشرع

وقد نبهت انا لاسرارها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها
لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال انما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب
الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل لمحض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و
اتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى
لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن الشرف في
المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق
الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره
عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المأمور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير لما
به لا دخل له فيه وهو ثلاثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهذا ان لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى ولا يكون
حسنا لحسن في شرط بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم واشلته مسامحات
لان غير هو راجع الى الغير وغير يكون راجعا الى المأمور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المأمور
به لاجله اما ان لا يتأدى بنفس فعل المأمور به بل لا بد ان يوجد المأمور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتأدى
بنفس فعل المأمور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المأمور به حسنا لحسن في شرط وهو
القدرة يعني لا يكلف الله تعالى الا بما من المأمور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن وهذا القسم يقسم في الواجب
ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة
وسماه خبرا ساذجا معا لكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا ينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه
او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المأمور به بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه كالتصديق والصلوة
او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا المعنى آخر وهو كونه مشروطا
بالقدرة فهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن المعنى في نفسه والملحق
به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه استمع فيه الحسن
لغيره من حيث بين لاجل الغير المعين لاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها
العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمأمور به الذي لا يتأدى الغير بادائه فانه في نفسه
تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتأدى
بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لتوجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء
كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمأمور به الذي يتأدى الغير بادائه
فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء
يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن
لزجر الناس عن المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة
في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد
صلوة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المنهي
كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لعينه
بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان
فانها بمحض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل
والقدرة مثال للشرط الذي حسن المأمور به لاجله لا للمأمور به ان قدرت المضاف في قلت
ومشروط القدرة كان مثالا للمأمور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا
الى الغير كما كان ضمير لا يتأدى او يتأدى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة
مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط ح بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة
حسنة لحسن في مشروطها فانقلب المقصود والعكس المدعى بالجملة لا يخلو هذا المقام عن تحمل ثم
وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون
معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس من التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى
يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم
وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء
وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين
وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم القدرة الى
المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي يتمكن بها العبد هي بمعنى سلامة الآلات
والاسباب فان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن
به المأمور من ادائه وهو شرط في اداء كل امر الى المطلق ادنى تمكين العبد بهذا القدر من التمكن شرط في
اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة
وهو الذي سماه المصرح مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر وبازدياد لفظ
ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن به العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن به العبد فلا يرد ما يتوهم
انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة
مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب المسؤول والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من
عليه الف صلوة يقدر له في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك ثم تظهر في حق وجوب الايصاء
بالفدية والاثم والنظر توهمه لا حقيقته الى الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى وبين متوهم الوجود لا متحقق
الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي وهمه
فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء
حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وطهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد
في آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا تحققت
هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع
يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام
حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

قوله فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي يتمكن بها العبد هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب فان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من ادائه وهو شرط في اداء كل امر الى المطلق ادنى تمكين العبد بهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصرح مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر وبازدياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن به العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن به العبد فلا يرد ما يتوهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب المسؤول والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة يقدر له في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك ثم تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والنظر توهمه لا حقيقته الى الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى وبين متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي وهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وطهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا تحققت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

قوله فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة والتحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي يتمكن بها العبد هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب فان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من ادائه وهو شرط في اداء كل امر الى المطلق ادنى تمكين العبد بهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصرح مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر وبازدياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن به العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن به العبد فلا يرد ما يتوهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب المسؤول والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة يقدر له في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك ثم تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والنظر توهمه لا حقيقته الى الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى وبين متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي وهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه والا تظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وطهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا تحققت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها

فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليشرع عليه
السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت
صلوة العصر متن على زمن كما ذكر في كتاب السير هذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة
مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك
لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى انما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير
معقول وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا
ميسرا لانه جعل الاداء ميسرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسر الله العبد
ذلك بل بمعنى انه اوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي جعله ضيقا من
الابتداء لا انه كان واسعا ثم ضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الوجوب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الوجوب واذا انتفى القدرة انتفى
الوجوب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة تبدل اليسر الى العسر
تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة
كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب
الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت
عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه
اذ تبقى عليه زجرا له على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان
شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا للايسار اذ اداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين
فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان
الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام النسبة الى العشر عند كمال ذلك دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا
هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه المضاف لتقضي وجود الحصص الباقية وكذا
الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك

فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر
الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت
الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة
الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب
لانه شرط محض ولا يشترط بقاءه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب
ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة
الواحدة او في الحكم بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان متعاقبة
ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ونظير ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة
الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في
يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب بقي عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي كل من
يملك قوتا فاضلا عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع
بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المأمور
به شرع في بيان جوازه مستجمعا واطرادا فقال هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض
المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا اتى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان هل يجوز لنا
ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى نظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال
بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه استجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه
بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز له المضي اذا اداه فيقضي من
قابل الصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا
انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وحصول الامتثال على ما كلف به لا يلزم تكليف بما لا يطاق
ثم اذا ظهر الفساد بدليل ينتقل بعده لعيد ما ما الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر يحتمل في العالم
بامر متعبد وعند ابي بكر الرازي لا يثبت مطلق الامر انتفاء الكراهة لان مصير به مأمورا بالاداء مع انه

قوله فاذا عطل الارض الخ وجب على من عطل الارض والزرع حاصل الجواب ان تعطيل الارض عليه الخراج التقديري والخراج عليه لكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت الآفة الزرع لا يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاءه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة او في الحكم بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان متعاقبة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ونظير ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب بقي عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مستجمعا واطرادا فقال هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا اتى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان هل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى نظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه استجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز له المضي اذا اداه فيقضي من قابل الصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وحصول الامتثال على ما كلف به لا يلزم تكليف بما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل ينتقل بعده لعيد ما ما الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر يحتمل في العالم بامر متعبد وعند ابي بكر الرازي لا يثبت مطلق الامر انتفاء الكراهة لان مصير به مأمورا بالاداء مع انه

قوله فاذا عطل الارض الخ وجب على من عطل الارض والزرع حاصل الجواب ان تعطيل الارض عليه الخراج التقديري والخراج عليه لكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت الآفة الزرع لا يسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاءه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة او في الحكم بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان متعاقبة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ونظير ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب بقي عليه الوجوب بحاله وعند الشافعي كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مستجمعا واطرادا فقال هل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا اتى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان هل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى نظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه استجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز له المضي اذا اداه فيقضي من قابل الصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وحصول الامتثال على ما كلف به لا يلزم تكليف بما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل ينتقل بعده لعيد ما ما الحج فقد اداه بهذا الاحرام فرغ عنه والامر يحتمل في العالم بامر متعبد وعند ابي بكر الرازي لا يثبت مطلق الامر انتفاء الكراهة لان مصير به مأمورا بالاداء مع انه

مكروه شرعا والطواف محدثا مأمور به مع انه مكروه شرعا فلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور
به بل لمعنى خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا مثل هذا غير مضر واذا عدمت
صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بما
ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا انتسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي
في ضمنه ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالا بالصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا
ثم نسخت فرضيته بقي استحبابا الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الاعضاء الخاطية كان واجبا على بني اسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه و
كذا القياس في اباحة صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء
وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد انتسخ وجوب
تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المص عن مباحث حسن المأمور
به بالمقامات شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما
امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب
اي ملك المال والراس والشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا تتقيدان بوقت يفوتان بفوته
بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي هذا الامر
المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه
من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا في آخر
العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه
بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه
بالنقض ويكون مناقضا للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت هو اربعة انواع لانا اما ان يكون
الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له

بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته
والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المأمور به وان كان المؤثر
الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت
لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في
كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا
يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة
فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط
فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا
ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب
تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة
واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم السبب
على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم
على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي الايجاب
القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت
لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ
الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب
هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله
المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند
ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بسببه فان ادى الصلوة في اول الوقت
يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزى سببا لوجوب الصلوة فانه لو في اول الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من
الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء
صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر
رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في
صلوة الفجر وجبت كاملة فان عرض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة بحكم الاستيناف وان كان هذا
الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان عرض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لان
اداءها كما وجبت وكان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول والجزء الناقص لان الجزء الاول
والجزء الناقص انما يصيران سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه اما اذا لم يشرع فيه لم يصيرا سببا فينبغي ان يقتصر
على الاول لان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى
استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافيته زفر رح فيه صرح بكراهة هذا كله اذا اداء الصلوة في الوقت
واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو
كونه ظرفا للصلوة لانه يلحق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة فلانا
الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني فلما ان
سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت
الكامل قلنا لا يتادى عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت
سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا في الوقت الكامل وتادى
عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول المتصل بشروعه في الجزء الناقص كان هو
سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مد بالتعديل
والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما
يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدى في تمام
الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط فقبل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية
التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان
الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط
لضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت
او بسبب نوم او نسيان لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب
العارض وفي الاصل كان يسعه ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت
او اوسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى
يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحال
في اليمين فانه تخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير
رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا
ادى صار متعينا وان ادى غيرها عينه او لا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر
رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق
بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا
يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا
وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم قبل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول
من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم
يذكر هنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فيصير بعضها
اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بالتعيين بالصوم غير نويت بفرض رمضان لان
هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف هنا قال الشافعي لا بد
من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال فرح لا حاجة الى اصل النية ايضا لا تعيين بين الله تعالى وغيره الا سواء

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق اي
فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضا
بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون لا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان
العامد والمخطئ هو الذي في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من مقدر اي يصاب
رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء
والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخير بعد وجوبه بين
الاكل وبين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم انما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم
تيسر خص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان هذا المسافر متلبس بخلاف المريض فانه ان نوى نفلا
او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام تحمل المحنة على نفسه علم
انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان هذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو
كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف زيادة
المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استطلاق البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض
ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله نوى واجبا آخر اي في
النفل للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان وفي رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان هذا الاختلاف مبني على دليلين
لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخص له بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح
النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر ليصير فارغا لمنافع دينه بالاستراحة فلان يصح فيه اي في منافع
دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان
ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اسم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له
لا سببا لقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت
القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ

والنذر المطلق فان وقته معيارا وليس سببا بالوجوب انما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك النذر
المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين عدم احتمال الفوات ولذا قيد به الظاهر
ان النذر المعين شريك رمضان في كون الايام معيارا له سببا للوجوب بعدما اوجب على نفسه في هذه الايام
وان قالوا بان النذر سبب للوجوب الحاصل ان النذر المعين شريك رمضان في بعض الاحكام لقضاء رمضان في
بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان
ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة
وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي وهذا الحل لشتراط نية
التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بالقول
نويت للقضاء والنذر ولا يتأدى بمطلق النية ولا نية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي
النية من الليل لان باب صوم رمضان كله محل النفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل الصوم
العارض وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتأدى بمطلق النية ونية النفل ولكن لا يتأدى
بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لا يعين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه
الى واجب آخر ايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما صام له يكون ديا لان كل العمر محل له عندنا
وعند الشافعي رح انما لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفديتين مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون
بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤديهما في الوقت المعهود فيكون
قضاء ويكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني وجود
وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا
المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض
عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد
يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة
فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

قال والنذر المطلق اي غير المعين شبه ان يكون الوقت معيارا له وليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك النذر
المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين عدم احتمال الفوات ولذا قيد به الظاهر
ان النذر المعين شريك رمضان في كون الايام معيارا له سببا للوجوب بعدما اوجب على نفسه في هذه الايام
وان قالوا بان النذر سبب للوجوب الحاصل ان النذر المعين شريك رمضان في بعض الاحكام لقضاء رمضان في
بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان
ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة
وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي وهذا الحل لشتراط نية
التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بالقول
نويت للقضاء والنذر ولا يتأدى بمطلق النية ولا نية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي
النية من الليل لان باب صوم رمضان كله محل النفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل الصوم
العارض وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتأدى بمطلق النية ونية النفل ولكن لا يتأدى
بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لا يعين في نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه
الى واجب آخر ايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما صام له يكون ديا لان كل العمر محل له عندنا
وعند الشافعي رح انما لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفديتين مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون
بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذا لم يؤديهما في الوقت المعهود فيكون
قضاء ويكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني وجود
وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا
المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض
عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد
يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة
فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني

قوله واجب آخر من القضاء والكفارة قوله بل كلما صام له يكون ديا قوله فيه اي
في النذر المعين قوله بل كلما صام له يكون ديا المراد عدم احتمال الفوات عدم القضاء له فانه كلما صام
كان اداء لا قضاء وليس المراد انه لا فوت اصلا فان الفوت
قد يتحقق بالموت قال الاولين اي ما كان الوقت
فيه ظرفا وسببا وما كان الوقت فيه معيارا وسببا قال
مشكلا اسم فاعل عن الاشكال بمعنى الاشتباه قال
كالحج التحقيق ان هذا القسم الرابع لا فرد سوى
الحج فاذا كان نظرا الى الامكان الصرف لما
عداه قوله على ما بينت اي على قوله اما ان يكون الوقت
ظرفا قوله وقت الوقت الخ اي يكون الوقت
راجحا الى الوقت الخ اي يكون الوقت
راجحا الى الوقت وحده راجحا الى ان يصير او يكون
الوقت

يكون الوقت مضيقا لابد له ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق
ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال الصدر رح وتعيين شهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح
اي لا بد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوت فان الحج الى العام
الثاني موهوم والوقت مديد وعند محمد رح يترخص له ان يؤخره الى العام الآخر لشبهة ان لا يفوت منه ثمرة
الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى
في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته هكذا في كل عام وعند محمد رح لا اثم الا عند الموت او ادراك عام لا يكون
مردود الشهادة ولكن كلما ادى يكون ادى عند الغير يقين لاقتضائه ويتأدى بطلاق النية لا بنية النفل هذا من
حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بطلق النية بان يقول تؤدي الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت
حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع هنا عن الفرض ايضا لانه سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه
قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبها
من كل منهما من حيث كونه معيارا اخذ شبها من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة
فلا يتأدى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع

في بيان كون الكفار مأمورين بالامر ولا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالشرع من العقوبات والمعاملات

لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما المؤمنين فكما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
آمنوا فانما يراد بالثبات على الايمان والاستقامة عليه ومواطأة القلب اللسان او نحو ذلك وكذا هم
الحق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص ان كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم
ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات
عنده زواجر للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة
بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء والاجارة
وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا للناس اليها اشار عليه الصلوة والسلام بقوله
الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا لما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

قال

بالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع وهي
الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رح
يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة
والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرته في التفسير الاحمدي باطنب وجه وشمله اما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند
البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح
لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في
الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم صلوا فيقدر الايمان يقتضي تبعا للعبادات
وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها التفاتا
فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل
في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات الى المرتد
الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما
يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى
اليمن لتاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فانهم
اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات
الا بعد الايمان واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لا جرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث
الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قوله لا تفعل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني النهي
كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي الفصول كما مضى في الامر غير انه يصح
قوله لا تفعل مكان قوله افعل ويشتمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول والمقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر

قال

قال

لكن ثم ان في المنهي لقسيما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار
المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله وهو اي المنهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اي يكون
ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي
الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد
بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان صفا ومجاورا يعني ان النوع
الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح مجاورا
للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء
امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح
في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد به الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر
مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبيح فيه بل ان الشرع فسر
البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من
ان يكون اهلا لاداء الصلوة وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامساك بدنه
انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم
لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر
فانه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة فانها لو كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة
بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع
في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة اجوب بقوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي ينفك عنه في
بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين سفينة
تذهب الى الجامع فيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بلهو آخر فهذا البيع كسائر العقود يفيد الملك بعد القبض

ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحة وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك
عن الوطي بان يوجد الوطي دون الاذى والاذى دون الوطي كذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في
ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل
في ملك نفسه او يوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلي فلما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي
يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد
بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا
وشرب الخمر بقيت معانيها ماهياتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد ان هذه حسية معلومة بالحس متوقف على
الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كما لو
حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفا عطف على قوله
عن الافعال الحسية اي النهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفا لا النهي يحمل على القبح
لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الماهية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء وزيدت عليه اشياء والبيع مبادلة
المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال
بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على
القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة الحدث لان القبح ثبت
اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل المقتضى هو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان النهي عن
الافعال الشرعية اختلفوا فقال الشافعي رح يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما بينا ونحن
نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره ثبت عليه الاجر
عليه وان لم يكن ثمة اختيار سمي ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكون ما يقال له لا تثبت
هذا النفي وان قيل له ذلك لوجود الماهية سمي نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في
اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل المقتضى اعني النهي لانه

قوله ثم القبح لغيره وصفا قوله الوصفي الا اذا قوله الاذى قوله الاول قوله الحسية قوله الشرعية قوله الاخيرة قوله الاول قوله الاخيرة قوله الاول قوله الاخيرة قوله الاول

اذا اخذ القبح فيها لعينه صار النهي نفيا ويبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي تقدير الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح قبحا لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومنع لك عنه فيكون ما ذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا اذا يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي رح اذا قال بكمال القبح اعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضى وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل الى لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية لتقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو عقد مبادلة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين هذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاعتاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على الطريقة رح وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية على ان ههنا لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حرا الاصل او حرا العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي

بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي
اذ محل البيع هو المال وهو لا يسمى بمال ومحل النكاح المحللات ومن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ
النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة
الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف
عم وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان
السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شرع في بيان مذهب الشافعي رح
يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر
وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله لا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اي حال كونه قائلا بكمال القبح هو القبح لعينه وهو
لا لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة
يقع على الحسن لعينه قوله لا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع لفاسد حراما
للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن
فينبغي ان يكونا على السلوك ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا اي لان المنهي عنه لو كان حسيا او شرعيا
لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا للمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا معصية فلا يكون سببا
لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد مر ما يدل بها علينا حيث قال هو الذي خلق من الماء
بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة ابي الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة ام
الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال عندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا
وعنده من القبلة واللمس النظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان داعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد

ولولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولا اب الواطي وابنه اذا كانت
انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان في كرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرة على المزوج
وقبيلة المزوج على المرة لان الولد انتشار جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد
الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلة قبيلتها
وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك دفعا للحرج
وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لان
حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه والتغصب لا يفيد
الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا
لامر مشروع هو الملك اذ هلاك المغصوب يقضي عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان
فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك
لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان
يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك
الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا احد هلك في يده بضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ويكون
سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق
والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا للمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا
تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورة له منفك عنه
فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر
على مال المسلم واحرازه بدار الحرب امر محظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان
الحفظ انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه او دخلوه في دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل محترم
بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم لما هاجروا
بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان الخاص شرع في بيان العام فقال

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص بقوله يتناول افرادا خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا خرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كلاهما عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان الحكم بعد بيان معناه قوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وانه لم يقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا عندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه لحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وعرينة بطن من بجيلة منسوبون الى عرينة تصغير عرنة الشيء هي ارض بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وتنفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث

خاص بول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يؤكل لحمه طاهر ويحل
شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لما كول اللحم وغيره
فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي
وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث
الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح اتبلى لعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها
عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فقال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه فهو يحسب شأن النزول ايضا خاص بول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن
العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي
تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام ثم اوصى بخاتمه الانسان ثم
منه لآخر ان الحلقة للاول والفص للثاني تأييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص مسألة فقهية وهي
انه اذا اوصى واحد بخاتمه للانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة
للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السوية وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان
العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة
والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في
حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا ليستوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا
لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني
البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حيوته فكان الموصول والمفصول سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان
بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا المقام من
اختلف فيهما الشارح مع ابي حنيفة رح ظننا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح وليس كذلك تقريره الاول ان في قوله
تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامة اذا سيق فيتناول بحل متروك التسمية اصلا

كما ذهب اليه مالك رح ولكنكم خصصتم الناسي من غير دليل وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد
فقط قلنا ان تخصيص العامد منه ايضا بالقياس على الناسي بخبر الواحد هو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم
الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان من لوجا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله
كان آمنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان وبعد قطع اطرافه او دخل في
البيت ثم قتل فيه احد فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من هذا من قتل في البيت
بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص منه هذين في البيت قلنا ان تخصيص الصورة
الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان كان قتل احدا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الامن من عذاب النار
فاب المصرح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله
كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه بالقياس على الناسي قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت
بعد قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول على الاطراف وقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا بمخصوصين
اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه اصلا او في
الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن فان المراد
بالامن آمن الذات والاطراف كما انها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه والمعنى قوله
ومن دخله كان آمنا من دخله بعد صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لانه باشر هذه الامور بعد الدخول فخرج
عن مضمون الآية لا انه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان امن الحرم لانا نقول
ان حكمهما واحد لدليل قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المص لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص
شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهه بمسئلة فقهية فقال
فان تعقب خصوص معلوم او مجهول بالاتفاق قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا مخصص

معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر
الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته
بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا حقيقيا
ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء او صفة وسيجيء تفاصيلها
وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجيء هكذا قالوا وعند
الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا
ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالبيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله
منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل اراد به لان البيع لم يشرع الا لفضل
فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ
نظير الخصوص المعلوم لكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة المنبهة لهذا قال عمر رض لم يخرج النبي عم عنا
ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة
رح بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فحل كل منهما على
في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس ان شاء الله تعالى عملا بشبه الاستثناء والنسخ تعليل
للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص هو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه
وهو ان استثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك الخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته
وهو انه صيغة مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعي كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقدير كون الخصوص
معلوما ومجهولا لا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل
المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما وغاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا حالة الاستثناء
اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله وغاية شبه الناسخ تقتضي الاحتجاج بالعام مطلقا لان الناسخ مستقل

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا تلزم معارضة التعليل النص واذا قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير
مجهولا وجهالته توثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح
التمسك واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح
التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى توثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية
شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا
ايضا بين بين قلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به كما اذا باع عبدين بالف على انه
بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية اصلها دليل الخصوص
على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين ويسمى ثمنه
على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا
يعين ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل
في العقد غير داخل في الحكم من حيث انه داخل في العقد يكون رده لمبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا لانه لم يدخل فيكون كالاستثناء
فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور
الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بمبيع واحد فلا يكون مبيعا بالصحة ابتداء
بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجهل ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ
ولم يعتبر ههنا جهل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل
الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع اشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي
فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء
ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف لا ادري احدهما بحصته فيكون ذلك باطلا وفي صورة جهل الثمن
يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف لا ادري بخمسمائة وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعتهما بالف لا ادري بخمسمائة

قوله لان الخ اي لان الناسخ لا في العقد ولا في الحكم فلم يشترط قبوله لبقاء المبيع هو المال المتقوم والحر ليس كذلك فلم يشترط قبوله لبقاء المبيع بالخيار في العقد وانما في الحكم قوله اصلا اي على ايجابه وثمنه قوله بالصحة اي البيع
وذلك لجهلهما لا لجهل المبيع فاذا زال الجهل بالتعيين لزم العقد في العبد الذي لا خيار فيه وبقي الخيار في العبد الذي فيه الخيار قوله بيع
الثمن ابتداء لو بيع المجهول وكتابة الثمن ثانيا قوله بالصحة اي البيع قوله
لتمحضه الخ فيصير الثمن بحصة من الثمن بحصة من الثمن فلان علمت محل الخيار لا يلزم جهل الثمن بحصة من الثمن
الثمن بحصة الكل فيكون الثمن بحصة من الثمن بحصة من الثمن بحصة من

ولم يعتبر هذه الصورة شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في
العبدين وبخلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج كالاستثناء المجهول لان كلا منهما البيان
انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهو الاقرب قد فرطوا في هذا العام المخصوص
البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم مشبوها بالاستثناء
فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول ولذا شبهوه بالاستثناء
المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا
وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى آخر وعبد ثمن وحد الشبه الدليل هذا
المذهب بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد الحر بمئة واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في
البيع فيكون استثناء وبيعا للعبد بحصته من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو يوطئ الجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل
الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة رح لجعل قبول ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كلا منهما مستقل بنفسه بخلاف
الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بابقائه قطعيا كما كان مشبوها بالناسخ
فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى عارض جانب الاستثناء قط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر
ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه والاثر
جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين من هلك احدهما قبل التسليم تشبيه هل هذا المذهب بمسئلة فقهية
مذكورة فانه اذا باع عبدين بمئة واحد بان قال بعتهما بالالف ومات احد العبدين قبل التسليم بقي البيع في الآخر
بحصته من الالف لانه بيع بحصته بقاء وكان فسخ البيع في الميت بعد انعقاده وهو جائز وهذا مذهب مالك
مذكور في التوضيح وغيره لم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي
وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المص عن
بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى

للغير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما والاعلى الشمول
بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في العموم والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم بل كون
المعنى عاما لا بالاستيعاب لا يتصور عكسه لان خلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا
بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة
لكن في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلاثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار
فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكفي بانتظام جمع من المسميات تحته
من غير اشتراط الاستيعاب والاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في
التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغة صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان
واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلاثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى السبعة
ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة ولهذا يصح الاستثناء لواحد في قولك
جاء في القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل
يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاء العشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن هنا يعلم ان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل
الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعملا في الافهام او الشطر والوجه وقيل ان
الخصوص يكون في الاخبار فينتقض للطير ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل الى الاصل
في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا
كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقال ما في الدار فالجواب درهم
او دينار لا زيد وعمرو وقد يستعمل في غيرهما كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاء وا عتقوا
تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من في نفسها
وصفت بصفة عامة والمشيئة قد تحتمل البيان فان شاء الكل ابدا ان يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من
بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشيئة الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم

قوله قرن بالسر بحدست وحرف ترجيع است وشنى وجز آن است

قال الغزالي في المستصفى العموم في الصيغ والمعاني والمعنى الخاص في الصيغ والمعاني

الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي
واحد منهم غير معتق وكذا المشيئة صفة خاصة للخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين
لكن في المثال الاول كل من العبد الشائي بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني
الشائي واحد يعلق مشيئته بالكل دفعة فلا يستقيم الا تخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على
الترتيب فح يصدق على كل واحد انه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبد فتامل فيه فان قال لامته
انكان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عاما لان
المعنى حينئذ انكان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه
جارية فلم يوجد الشرط الا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسر ينافي ذلك وما يجيء بمعنى من مجاز اكقوله
تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثل ذلك في من على ما ذكرت لقلته ويدخل في منفاة من يعقل
ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على سبيل
الافراد اي جعل كل فرد كان ليس له غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها اي تدخل
على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة
اتزوجها فهي طالق بحيث تتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل
للعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت
عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال
كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول
بالصدق والكذب اي يصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد من الرمان
مما يصلح ان يوكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يوكل وهو كذب
لان القشر لا يوكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما
تزوجت امرأة فهي طالق فمعناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصد ايقاع على عموم التزوجات

وثبت عموم الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فحيث كل تزوج سواء تزوج
امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل
ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في
لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه بالعدة مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل
كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة
فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين لك النفل الموعود عملا بحقيقته وان دخلوا
فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بمجازه وهو ان يجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة
ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو
للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقول ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة
والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى
بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل
من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان
كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره هو اول بالنسبة
الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه
وكلمة كل تحتمل الخصوص في كلمة من يطلب النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا فدخل
عشرة حالا يستحق احدهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل او لا ولم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من
ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ او لا بخلاف كلمة كل والجميع فانه يتغير بما قوله اولا ولو دخل
عشرة فرادى يستحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي
وضعا ذكر ما يكون عموم عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها
للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم نفي الماهية او الفرد الغير المعين

لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله
لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه محتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلولم يكن قوله
على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب الخ على سبيل الايجاب
الجزئي لان السلب الجزئي لا ينافض الايجاب الجزئي وفي الاثبات يخص لكنها مطلقة اي
لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب
الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون
سوداء او بيضاء او غير ذلك اذا قلت جاءني رجل لعلم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف ليس المراد
بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة او الكثرة بل هي الدلالة على الوحدة
من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي عبر الشافعي رح في ظنها عامة وهو معنى قوله
وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس تخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو خلت جنس المنفعة
الرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا تبقى ولها اسم الرقبة
ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري
على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان
والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى قال صاحب التلويح ان هذا التراع لفظي اذ
لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط نحن
ما قلنا الا بعموم الاوصاف فنسلم ان سمي هذا اطلاقا او عموما ان وصفت بصفة عامة تعم هذا نبذ من الاستيفاء
مما سبق كانه قال الاثبات يخص اللا ذات الا موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجدت فيه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ما عداها

وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة فاذا
كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لاضرب لاجلا ولدني فان الولد لا يكون الا واحدا
ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تعالى خير من جارية وقوله علمت
نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية
يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت جلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا لاجلا كوفيا
لعموم النكرة الموصوفة فان جلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم تكلم لقوله كوفيا فحنثت
ان كلم رجلين لما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة
وقوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان
قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان مع ليا بعد قربان يوم واحد لان
هذا ايلاء موبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقضي الاشهر الاربعة بيوم لما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا
ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به كذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة لعموم الوصف على
سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن لشبه
النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا
المخاطب جملة مجتمعين ومتفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى
المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربه بالترتيب
عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور
ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون
اي فلا يعم ويصير الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من
قبيل الوصف لان اي موصولة او شرط وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لانه في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع ان يوما وقع صفة لا فيه

لا فاعلا فينبغي ان يكون في المفعول ح كذلك في اجيب ان الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب
والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما به مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة
عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق
بضرب العبد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه بين المولى بلا مرجح فيعم بخلاف
الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى
بين واحد منهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجبت العموم يعني كما
ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف بالعهد
اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام تابعوا والاستغراق كما ذهب اليه اهل
العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى
معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه
الاصل في التعريفات والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم
يكن ثمة افراد معهودة او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب
قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات قوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله
ليسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اي هذا
القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه ليسقط معنى الجمع فلا
يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل
على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فحينئذ تتزوج المرأة واحدة اذا حلف
لا تتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء
بعد قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعي
رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريره بيان ما ورد النكرة
والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام والاضافة دون الاعلام
ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو كانت عين الاولى لتعينت لنوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام تشير الى معهود مذكور فيما سبق
ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فالعسر اعيد
معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه مروي عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر اذا
اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر يسرين اذا فكرته فافرح وقال فخر الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان يكون الجملة الثانية تاكيد الاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف
يدل عليه هو لطيف ولم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثال ما اذا اقر بالف مقيد
بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم مغايرة كقوله تعالى هو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الله اله واحد ومثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف ما انتهى اليه التحقيق في العام وكان يقتضي

قوله لا يتصور الا في التعريف باللام والاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت لنوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام تشير الى معهود مذكور فيما سبق ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فالعسر اعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه مروي عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح فعسر يسرين اذا فكرته فافرح وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان يكون الجملة الثانية تاكيد الاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف يدل عليه هو لطيف ولم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثال ما اذا اقر بالف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر يكون الثاني غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم مغايرة كقوله تعالى هو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الله اله واحد ومثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف ما انتهى اليه التحقيق في العام وكان يقتضي

قوله قال الاولى في الفرض تعليمها في الفصل وقد تناول البعض فالثانية داخلة في الاولى لدخول الجزء
في الكل وقيل ان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل يجوز ان يكون للعهد
اذا عرفت الثانية تلي غير الاول لتعينت ايضا لانه يتعين بواسطة الاول بلا شائبة
غيرها قوله ولو اقر بالف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد
النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم مغايرة كقوله تعالى هو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الله اله واحد ومثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف ما انتهى اليه التحقيق في العام وكان يقتضي

ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره هنا فقال وما اكثر الخصوص
نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والنكرة
واسم الجنس المعرف باللام وملحق به كالجموع المعرفة بلام الجنس فانها وخلياء عن الواحد ايضا لفات اللفظ عن
مدلوله كالمراة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمراة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له
بلام الجنس وعنى تخصيصها الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة وعنى كرجال
ونساء ونكرا اما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كالقوم ورهط وانما عنى تخصيص هؤلاء كلها
الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده وقال
بعض اصحاب الشافعي رح مالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليهما تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المص بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا
فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات يحجب
الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها تخلفا بعد الموت
وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لمواليه فلان وله مولاه ولاخوة زيد ولاخوان يستحقان الكل او
على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين تقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف
رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المص رح الجواب الثالث
الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة
الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان و
الثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف جوابها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل اي
بالافراد بما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وبقيد بخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام

على امر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع واحتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سيأتي
وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك وباعتبار
كون افراده مختلفة الحقائق دخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين هذين المعنيين
المتضادين لا يجتمعان وقد اول الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت حكمه التوقف لكنه شرط
التأمل لينترجح بعض وجوه العمل يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجيح
بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرء لعدم قاطع حد بالصيغة ثلثة والثاني يكون
اقل الجمع ثلثة على امر والثالث بانه بمعنى الجمع والانتقال المجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم
في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه
ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها
ليست محل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في ادبي الرأي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي
وههنا لا يسعه المقام ولا عموم لاي المشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنيه معا وقال الشافعي رح يجوز
ان اريد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة و
من الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء
المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه فيكون المعنى ان
الله وملائكته يعتنون بشأنه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا ايضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان اريد بلفظ واحد في زمان
واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا عندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص
اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة و
باعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير
مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه تابع
فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما تضاد فاذا كان

بينهما مضاد كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق

تحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعد المأول فقال والمأول ما ترجح من المشترك بعض وجوه الغالب

الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتأويل المجتهد صار

ذلك المشترك بعينه مأولا انما جدس اقسام النظم وان حصل بفعل التأويل لان الحكم بعد التأويل يضاف

الى الصيغة فكان النص وبهذا انما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي

بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مأولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد

بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر

الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأويل في الصيغة وقد يكون بالتأويل في السياق

كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلاثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة

الصيام الرفث عرفنا انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرفنا انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال

الغلط اي حكم المأول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط بكون الصواب في الجانب

الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال والظاهر

قاسم الكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته الى ان يحتاج الى الطلب التأمل كما في مقابلاتها ولا يزاد على الصيغة شيء

آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا كله من قوله بصيغته لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل

اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول

والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا التعريف

بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات

بالظاهر لان غايته انه محتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا يعتبر اما النص فما ازداد وضوحا على

الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق

ذلك النظم لذلك المعنى لا لمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص شرط السوق وفي الظاهر عدمه

فيكون بينهما مباينة فاذا قيل جاء في القوم كان ظاهرا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاء في القوم كان نصا في

ظاهرا في محيي القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر عم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص يشترط
فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضه ادلى من بعض بحيث لو صح الادنى
في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز
اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد
يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل
المجاز فلا حاجة الى ان يقع على احتمال تاويل التخصيص كما ذكره غيره لما احتمل هذا الاحتمال النص
كان الظاهر الذي هو دونه ادلى ان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما
ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سوى القطع ذلك الاحتمال بيان النبي
عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام وبقوله وصار مفسرا او بيان الله تعالى كلمة
زائدة يسند بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي وحكمه وجوب العمل على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل
به مع احتمال ان يصير منسوخا هذا في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ
واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل لقدرته عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي حكم
المراد حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان القطع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات
التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في الغير
لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ازداد وضوحا على المفسر لكنه لما ازداد عليه بقوة فيه
وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال الاحتمال
التاويل والتخصيص والاحتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل هذا
فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق حل البيع حرمة الربوا
نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوا البيع فقالوا انما البيع مثل الربوا
فرد الله عليهم فقال كيف يكون ذلك احل الله البيع وحرم الربوا ومثال المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام لبيانه كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم

اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم عليه السلام
لكنه يحتمل التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوصا البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا
منتظرين ومجتمعين فانقطع احتمال التخصيص يقع له كلام واحتمال التاويل لقوله اجمعون فصار مفسرا ولا
يقال انه يبقى احتمال كونهم متحدين ومتصفين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه يعين من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فيصير مفسرا لان الاستثناء ليس من
التخصيص ولا مفسرا لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع ومبني على التغليب كذا الا يقال انه خبر لا يحتمل
النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ لانه ارتفع هذا الاحتمال العارض
كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة
لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلا يحتمل التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات
والمسلم يكون من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا لان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام لا يحتمل النسخ لما فيه من توقيت او تابيد ثبت نصا
واظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى مردودا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة الا في الظنية
والقطعية لان كلها قطعية انما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى ويرد الادنى فاذا تعارض
بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن
هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا يمكن
لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في
حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان يحمل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز
التعدي عن الاربعة لانه يسيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقصر عليها وقيل الاول نص
في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه سكت عنه وهو مطلق عنه فتعارض بينهما فترجح النص

ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء
كان او قضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل
وقت فتؤدي به اشارت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا
فاذا تعارض فيما يسار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة واحدة والشافعي رح لم يتمسك
بهذا الحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين
حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيصير تعارضا فاذا تعارض فيما يعمل على المحكم هكذا
في كتب الاصول وقيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المص ذكر مثالا
لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة
شهرا نه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة
الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر
بقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا لصلح عارضا فكانه اراد ان هذا الكلام
دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال واما الخفي فما خفي مراده لعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم لكلام
خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى
بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هذه الاربعة مترتب في الخفاء مترتب
الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا
القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباسه
وهيئته ثم في قوله لعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول لعارض من غير الصيغة كما في عبارة التلويح لئلا
يلزم الحاق في قوله لا ينال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم

قوله مشتبه اي في بعض الجزئيات اقتضى الصيغة يعني ان ليس اقتضاء الصيغة لكن اشارة الى ان الباء في قوله بالصيغة
للتعدية لا للسببية فيما يلزم ترتب الحكم على مقتضى الصيغة والقبول بالصيغة وكذا
قوله مشترك اي مشترك الخفاء والصيغة كان مشتركا بين الظاهر والخفي في الظاهر والخفي في ترتب الصيغة
قوله اي في الظاهر والخفي في ترتب الصيغة فيه ادنى ظهور فيكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا
قوله ليس بنفسه اي ليس بنفسه حتى يكون مفسرا لصلح عارضا فكانه اراد ان هذا الكلام
دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال واما الخفي فما خفي مراده لعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم لكلام
خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى
بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هذه الاربعة مترتب في الخفاء مترتب
الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا
القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباسه
وهيئته ثم في قوله لعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول لعارض من غير الصيغة كما في عبارة التلويح لئلا
يلزم الحاق في قوله لا ينال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم

قوله مشترك اي في بعض الجزئيات اقتضى الصيغة يعني ان ليس اقتضاء الصيغة لكن اشارة الى ان الباء في قوله بالصيغة
للتعدية لا للسببية فيما يلزم ترتب الحكم على مقتضى الصيغة والقبول بالصيغة وكذا
قوله مشترك اي مشترك الخفاء والصيغة كان مشتركا بين الظاهر والخفي في ترتب الصيغة
قوله اي في الظاهر والخفي في ترتب الصيغة فيه ادنى ظهور فيكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا
قوله ليس بنفسه اي ليس بنفسه حتى يكون مفسرا لصلح عارضا فكانه اراد ان هذا الكلام
دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال واما الخفي فما خفي مراده لعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم لكلام
خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى
بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هذه الاربعة مترتب في الخفاء مترتب
الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا
القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباسه
وهيئته ثم في قوله لعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول لعارض من غير الصيغة كما في عبارة التلويح لئلا
يلزم الحاق في قوله لا ينال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم

ان اختفاءه لميزته او نقصانه فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول لتعلم ان اختفاءه
لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر
ولا يحكم في النقصان قطعا كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم
آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى
الستر اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفيه
تعرض اختصاص النباش لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد للحفظ
فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان
القبر في بيت مقفل قيل لا قطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ
وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه
قلنا هو محمول على الاستيلاء لما روي عنه عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل
فهو الداخل في اشكاله اي الكلام اشتبه في مثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغير لباسه وهيئته وفيه
زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر ثم الطلب ثم التامل
على ما قال وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل او
هو اعتقاد الحقيقة فيما كان المراد لله تعالى بجهد وسماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي انه لا معان يستعمل هذا اللفظ
ثم التامل فيه بانه اي معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم فان
كلمة انى مشكلة بمعنى من اين كما في قوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا الرزق الآتي كل يوم تارة
بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام اي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا انه بمعنى هو فان كان بمعنى اين
يكون المعنى من اي مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة لمن اتاه وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى انه كيفية
شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا في لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان
الولد ليس موضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من اتاه حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها

وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى وان التي من الرجال الآخر منها
قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي فمثل هذا المشكل يمكن
ان يدخل في المشترك الذي رجح احد معانيه بالتاويل فصار ماولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة
غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف آواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة
لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة
وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تأملنا
علمنا ان المراد في الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه
المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة
عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة
اللفظ كلفظ المنوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو حينئذ شامل
للمشترك الخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك
والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلثة طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم
الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من
الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه
زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم
حقيقته بأي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيما لا يتبين ببيان المجمل
سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى فاقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة
الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فتفسر فبينها النبي عليه السلام بفعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم علمنا
ان مبنى الصلوة على اربعة اشياء تشمل فجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتشهد والدعاء والاذكار فلما
علمنا ان بعض ما فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب صار غير الواجب كان مجملا لا يدخل الزكوة معناها في اللغة النماء وذلك غير مراد بيانه عليه السلام

قوله وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى وان التي من الرجال الآخر منها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل في المشترك الذي رجح احد معانيه بالتاويل فصار ماولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف آواني الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما تأملنا علمنا ان المراد في الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ المنوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو حينئذ شامل للمشترك الخفي والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلثة طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته بأي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيما لا يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى فاقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فتفسر فبينها النبي عليه السلام بفعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم علمنا ان مبنى الصلوة على اربعة اشياء تشمل فجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتشهد والدعاء والاذكار فلما علمنا ان بعض ما فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب صار غير الواجب كان مجملا لا يدخل الزكوة معناها في اللغة النماء وذلك غير مراد بيانه عليه السلام

بقوله ما تو اربع عشر ابواكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين
مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السوم ثم طلبنا الاسباب
والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهذا القياس
اولم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بيّنه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد الفضل ربوا
ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم حتى نعلم حال الباقي سوى الاشياء الستة فعللنا بالقدر والجنس بعضهم
بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا
وخرج من تحيّر الاجمال الى حيّز الاشكال ولهذا قال عمر رض اخرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب
الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا فهو في حق الانسان
بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلدة انقطع اثره انقضى اثر انه وجيرانه وحكم اعتقاد الفقيه
قبل الاصابة الى اعتقاد ان المراد به حق وانه لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير كشفا لكل احد
انشاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان مجاوما والا بطل فائدة التخاطب
ليصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي عامة المعتزلة ان العلماء الراسخين
ايضا يعلمون تاويله ومنشاء الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به عندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات
خط الزائغين فيكون خط الراسخين هو التسليم الانقياد ولقراءة البعض الراسخون بالواو والبعض ويقول الراسخون عند الشافعي
رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله الراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن انزاع لفظي لان من قال العلم الراسخون تاويله يعلمون تاويله يعني من قال الا الله العلم الراسخون تاويله يعلمون
لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على هذا الوجه قلت الابتلاء والتكليف
والتسليم لا الناس على صبر بين ضربين يتلون بالجهل فابتلاهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل ضرب هم علماء وفاز
لا يفكروا في متشابهات القرآن ويستوعبوا اسراره فانها من الله سر لا يطلعهم عليه الا بتلاء الله ويقولون آمنا به

هواه فهواء الجاهل ترك التحصيل والخوض فيما لا يعنيه وهو العالم اطلاع كل شيء فيقبل تركه ثم المتشابه على
نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الآخر
في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما اللا لغرض التركيب نوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم
مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والرحمن على العرش استوى ووجه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة امثاله ويسمى هذه آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في تفسير
الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال
اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به
ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا
فوضع عرفي عام والمتبادر في الحقيقة هو الوضع الشخصي من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم تبادرهما
الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني فالاستعمال اما مجازا او على انه من خطاء العوام وعلمها
وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم
المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له
لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء
مما لا مناسبة بينهما وعن الغلط فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر
قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به القرينة
انما تحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سيأتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما
الجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع
له لان ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد
في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه وضع له او غير ما وضع له

لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان
المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له
ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في
الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا
وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ
ويراد به جميع محاله اكان عاما يؤول اليه الازمة ملزومه علته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع
افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري
يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت
العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام
في المفرد والغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ومنفيها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او
المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم
او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة
لا يقال ان المقتضي واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكانت
الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها كذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته
على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى ان السامع لا يفهم
بصرف الا الحقيقة فاذا لم يستقر حمله عليها عند يصير في الجملة لهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه ما يحل
يحله الا ان المجاز يكون عاما لنا ان الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنه عن الرسول عليه السلام قوله لا تبيعوا الدرهم بدرهمين الا صاعا
بصاع عاما في كل ما يحل الصاع بجاوزه لان الباء بمعنى بمراده اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من خشب يجوز بيعه بصاعين
في الشريعة فلا بد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعي رح يقيد لفظ الطعام فقط لا يبيعوا الطعام الحال بالطعام الحال صاعا بصاعين

لأن المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل اي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين
سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز اقرار على
الشافعي رح لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا
يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه
علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي بما صدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفي عنه يقال للاب اب ويصح ان يقال انه ليس باب
بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يقال عليه انه
اسد لا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد
وان يقال انه ليس باسد متى امكن العمل بهما سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام
اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل فيكون العقد
لما ينعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا
على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة
جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف
على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا
وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت
فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان ابو يوسف ذكر هذه المسئلة في الموضعين فقال في صورة البقرة
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في صورة المائدة عرضية ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكلتا الآيتين في الشافعي رح يقول ان قوله بما عقدتم الايمان مبناه وبنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين اللغو والمنعقدة جميعا
والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فيحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة فيهما
فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة
المائدة تدل على ان الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة

قوله لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل اي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين
سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز اقرار على
الشافعي رح لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا
يحرم التفاضل في الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه
علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي بما صدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفي عنه يقال للاب اب ويصح ان يقال انه ليس باب
بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يقال عليه انه
اسد لا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد
وان يقال انه ليس باسد متى امكن العمل بهما سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام
اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل فيكون العقد
لما ينعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا
على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة
جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف
على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا
وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت
فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان ابو يوسف ذكر هذه المسئلة في الموضعين فقال في صورة البقرة
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في صورة المائدة عرضية ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكلتا الآيتين في الشافعي رح يقول ان قوله بما عقدتم الايمان مبناه وبنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين اللغو والمنعقدة جميعا
والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فيحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة فيهما
فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة
المائدة تدل على ان الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة

فيهما مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو الملاصقة الاخروية فيكون الاثم في الغموس والتعقد جميعا

هذا هو غاية التحرير في هذا المقام وسيجيء في بحث المعارضة ايضا انشاء الله تعالى والنكاح للوطي والعقد

العقد اي يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطي والعقد فيشمل

الوطي الحلال والحرام الوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي والعقد انما سمي

نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعي

رح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن حملنا على حقيقته اللغوية فثبت

حرمة المصاهرة بالزنا وتحقيق اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي تحقيق اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى

المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان يقول القائل لا اقتل الاسد

وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشارح حيث يمكن الجمع

بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنيي مجازين

تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا

بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما باجتماع اللفظ

اياهما او بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلالهما

فعنده يجوز عندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصنف ذكر في ذلك

تمثيلا لتشبيهما المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس كاعارة في زمان واحد

يعني ان اللفظ المعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما

ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ

الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد اللابسان

احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس المعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز

بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان هذا انما يتحقق الثوب المرهون من المرتهن وليس يصدق عليه انه يلبسه

بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول ان هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يتملك الثوب

حتى يعيره المرتهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال عاد حق المالك الى اصله
ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المص في تفريعات
هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للمولى لا تتناول مولى المولى اذا كان له معتق واحد يستحق
النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق
المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى لرجل بمواليه وله معتق ومعتق معتقه جميعا تبطل الوصية ان لم يكن
احدهما دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق
المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان المولى حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع
الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق
شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ان عطف
على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء والنقيع والمثلث والنبيذ ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها
من غير ان يصل الى حد السكر وغيره لا يحرم ولا يوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا ياخذ حكمها والشافعي يسميها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو
الكل والايراد بنو بنين في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى لاحد ابناء زيد
وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن مجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم فتنا ويهم باعتبار الظاهر ولا يراد
اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد مجاز في
الجماع فالشافعي يقول ان الكل مراد ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان اللمس باليد
فالتيمم لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بالجماع فالتيمم لاجل الجنابة فيحمل التيمم بحسب هذه الآية بحسب

ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون
اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول
الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله
لان الحقيقة فيما سوى الاخير المجاز فيه مراد فلم يبق الا المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول
والمعنى المجازي في المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعني المجازي في الاول والحقيقة في الاخير مرادا
على ما حررناه لما فرغ عن التفريعات شرع في الاعتراضات وعلى هذه القاعدة فقال ومن في الآية تدل
على الابناء والموالي المفضل الفروع جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال اذا استاسن الحربي من الامام و
قال آمنونا على ابنائنا وعلينا يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء
الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما يدخل
الفروع في هذا الامان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما
هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهرا ابناء الابناء في قوله تعالى يا بني آدم
وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حقن الدم يدخلون بالارادة ويرد على
هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حقن الدم فيما اذا استاسن
على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول ظاهرا الاسم للاجداد والجدات
فاجاب عنه بقوله بخلاف الامان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان بطريق التبعية يتعلق
بالفروع ومن الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكور يتعلق هذا بابناء الآباء
والموالي للموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا ودون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات
في اطلاق اللفظ لكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الكتابة الى امهات اولاد المكاتب
آباء للانه دخل بالتبعية لانه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة الاحتياط فان الحر اذا اشترى اباه يكون
حرا عليه بحق البنوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه بالتحقيق صلة كل واحد على حاله واما مسئلة نكاح الجدات في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او لان الفرض دخل الامهات بمعنى الاصول ثمة للاحتياط انما يقع على الملك والاجازة والدخول

قال

حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سؤال آخر تقريره انا اذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك ومجازه ان يكون بطريق الاجارة والعارية وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا

قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فيحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا شيئا او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت تلك الدار عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانما يحنث في هذا الشاهد بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام في الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار ومطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فنقول اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لا يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه والعامل فالاصح انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان

يراد باليوم الوقت والمكان احدهما ممتد دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت
طالق يوم كذا فالعبرة حد العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا
قال لله علي صوم حسب جواب سؤال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم حسب ونوى
بالنذر اليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر ببالاه النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي
واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا قيل يلزم لفوات القضاء للنذر والكفارة
لليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقدر حسب غير منون ليكون المراد حسب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات
بخلاف ما اذا كان حسبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على حنيفة
ومحمد بخلاف ابي يوسف فانه عنده نذر في الاول يمين في الثاني ولم يشيئا او نوى النذر مع
نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق
والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف بانه انما اثر النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه
بصيغته يمين موجبة بتحريره ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم حسب مثلا
قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر
تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية والعسل على
نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم
ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا امرا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان
موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة
المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المراد من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغته اللفظ
ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نوى انه فقد دخل النذر تحت الارادة ولم يكن محتاجا الى النية وقيل
ان قوله لله علي صيغة يمين قوله علي صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه يملك
بصيغته تحريره بجهة تشبه مسئلة النذر به توضيحا وتأييدا فان من شرى القريب يكون مالكا باعتبار صيغته لان
صيغته موضوعة للملك لكن يكون تحريرا اعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام

من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه الاقربين بشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما
فرغ المصرح عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال
بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان
قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت
فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس العشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل
واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل
كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق
المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لعلاقات المجاز المرسل او لعلاقة
الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون
صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او
علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور
به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء فشرع على غير ترتيب اللف فان
الاول مثال الاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم
مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم
الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر تتصل
بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمي كل ما علاك اظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون
متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال
وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين
من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال
الصوري من الحسيات فان السبب يتصل بالمسبب بمجاورة صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كما
يتصل بالشراء ملك المتعة يتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اي العلاقة

قوله من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه الاقربين بشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصرح عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس العشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لعلاقات المجاز المرسل او لعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء فشرع على غير ترتيب اللف فان الاول مثال الاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر تتصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمي كل ما علاك اظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان السبب يتصل بالمسبب بمجاورة صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كما يتصل بالشراء ملك المتعة يتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اي العلاقة

في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باقيا كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين بين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ذكر المص تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري
ليتبنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل
يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية
قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة حيث الثبوت والعلة
محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين الا ان في الاستعارة
ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك
او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة لتصريح الاستعارة العلة للحكم عكسه فان الشراء
علة الملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك الاصل في الملك ان يشترط الاجتماع
عرفا فان اشترى نصف عبد باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء
لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال ارث احدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة
الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء
لكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بان في
الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث
والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا
لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبد آخر
اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع
فيه لان التعرف والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح

يا يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوبا ولا وجودا ولا تعقل فيه معاني العلل لكن تخلل بينه وبين الحكم
علة يضاف اليها كما سيأتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته حرة يريد ان ملك الرقبة لو واسطة
يزول ملك المتعة فلا يحل الوطء بعد الا بالنكاح وكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بالقبول اي اشتراء هذه الامة يثبت ملك الرقبة
وبواسطة ثبوت ملك المتعة يصح استعارة السبب للمسبب وعكسه بان يقول انت حرة يريد به الطلاق او تقول اعتقت
منك وتريد النكاح ولا يجوز ان تقول انت طالق وتريد انت حرة وان تقول نكحتك وتريد اعتقتك لان السبب
محتمل الى المسبب حيث الثبوت والمسبب لا يحتاج الى السبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا
لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما حصل موقوفا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة
وحل الوطء انما حصل اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان السبب مختصا
بالمسبب كقوله تعالى اني ارانى اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجوز الاقتصار من الجانبين
وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق والعكس لان كلا منهما يبتنى على السراية واللزوم
فيدخلان في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع
لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن على اصل القائل ان العتاق انما يجب لازالة ملك
المتعة التي كانت على جهة ملك اليمين وزوال المتعة التي كانت في النكاح وكذا البيع انما يجب لاثبات ملك
التي كانت من جهة ملك اليمين وزوال المتعة التي كانت في النكاح وحينئذ يكفي في هذا كونه سببا
في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في
اي موضع يترك الحقيقة وفي اي موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى
المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه
كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة مثال المتعذر اذا اكل النخلة بنفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها
فان لم يكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع لو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان
المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر
اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين

قوله على السراية والعموم يقول شمل انصفات طلاق الخ قوله والمراد بالعموم عدم قبول الفسخ قوله
كما في الملك والمتعة قوله موضوع لاثبات ما الخ قوله لازالة الملك والخلاص ان الرق قوله
الشهادة فيكون العتاق والطلاق قوله
الخصوص بالشهادة فيتحقق الشهادة قوله
بالاتصال المعنوي قوله
الذي هو المعنى الذي شرع للشرع قوله
السبب الحكم وارد به الطلاق قوله
قوله

وما لا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة
لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد
به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور
عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا
ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد
رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا
كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالاقرار
والاقرار مجاز من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي
رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ثان لان حج ابن الصبي
مهجور شرعا قال عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فينصرف الى المجاز الى لا يكلم
هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر بحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر
ومهاجرة المؤمن فوق ثلاثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقضي الى ثلاثة معان لانا نقول المعتبر في هذا
الباب هو القصد وهذه الثلاثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا
بالتنكير يقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف وهو اي الحلف انما قد يكون بسببها
يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في
العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في الفهم من اللفظ فهي الحقيقة اولى
عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تؤكل وتفنى وتؤكل تضمنا لكن
المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من
الخبز وهما يريد او طحنها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان سببا آخر في العرف لم يعتبر حقيقة

الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال
وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف
ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر متشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا
شرب من الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو وان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل
آخر وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رح وصاحبيه رح
مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف الحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي
بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض
هذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي في لهذا الانبي مراد
الحرية خلف عن هذا الانبي مراد البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة حيث الحرية حتى يحمل مجازا عنه وقيل في تقريره
ان هذا الانبي مراد به الحرية خلف عن قوله هذا الولد او الى لا يبقى الاصل الخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني
فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث الحرية ولم
يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا الانبي مراد
به الحرية خلف عن حكمه مراد به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يوجد معارض حتى يصار الى
المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى
الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها غاية ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما
لما كان خلفا عنه في الحكم والحكم المجازي راجح على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار
كونه شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان
العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق عبده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح هذا الكلام صحيح لعبارته من حيث
كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم ليس معنى كونه صحيحا استقامة الحرية فقط كما ظنه علماؤنا الا ان ابا حنيفة
رح قال في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلما بحسب الحرية ايضا

بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته والمستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل
ان اخلق او خلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل
ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر هذا ابني لهذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني
صحيحا من حيث العبرية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام
وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب اتفاقا عندهما لما كانت الكلمة في الحكم وكان
امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز فهذا الكلام لان المنبوذ من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي
هو العتق لانه فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغو لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف
حرف التشبيه اي كالاسد اما قولك رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه
اسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد قد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم
ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالنظر
كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب مولودة لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت
الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنتا وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه يستحال ان تكون بنته
ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق
يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح والطلاق فاذا
لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي
بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما
في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله مولودة لمثله حال من قوله معروفة
النسب اي لا بد ان تكون معروفة النسب حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى
تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه
فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وقوله لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب
كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له لا لكن العمل بسبب اللفظ قبل تأكده

بالقبول ثم شرع المص رح بعد ذلك في بيان حكم اليمين بالحلف ونذر وترك الحقيقة وهي خمسة على ما ذكره فقال

والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين

آمنوا صلوا عليه قوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة

وهجر معناها الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا

ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة دون حكمها

سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر بدلالة اللفظ

في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه

قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او

ليسمى امشكا كما عبر عنه صاحب التوضيح يكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف

لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك

اذ هو مشتق من اللحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء

ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه

لحما طريا وبه يتمسك مالك رح في انه يحنث باكل لحم السمك نحن نقول لا يحنث لاجل ماخذ اللفظ ولان بالعيه

لا يسمى في العرف بايع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا

من جميع الوجوه بل له رقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة جريدة

فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين اذا حلف

لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائدا على ما يقع به قوام البدن

فهو موضوع لنقصان العنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون قوام البدن

ويكفي بها في بعض الاحيان الغذاء فلا يدخل في الناقص واما ادخال الطلع في السارق وان كان فيه كمال الا انه

من السارق فلان في ذلك الكمال والزيادة ليس بمعتبر لمعنى الاصل بل لكمال ليس بقبيل دلالة النص فيشمله كاشتمال الحر

في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه بغير معنى التفكه يضر به عندهما يحنث بذلك كله

لانها من اعز الفوائد هذا اذا لم ينو واما اذا نوى ذلك بحيث اتفاقا وبدلالة سياق النظم الى سبب
سوق الكلام بقرينة لفظية تحققت سواء كانت سابقة او متاخرة كقول الطلاق امرأتي ان كنت رجلا
حتى لا يكون تعليقا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان
هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله
قوله انعم شئت او لم تشأ فعليك كفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة
قوله فعليك كفر بقرينة قوله انعم اعتدنا للظالمين نارا حمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم وتصرف يحمل على
الاخص مجازا وان كان اللفظ والاعلى العموم بحقيقته كما في عين الفور وشتت من فارت القدر اذا غلت ثم
سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا يرث باعتبار فور الغضب كما اذا اراد امرأته الخروج فقال
لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان
تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي الخرجة
المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي
حر فان حقيقة ان يعتق عبده انما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث
في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته
لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة يحمل الكلام عدم صلاحيته للمعنى الحقيقي لزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان
يحمل على المجاز كقوله عم انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان
اكثر ما يقع العمل منا وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات
فان قيد الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قيد الحكم فهو عام
دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي اذا لا اجماع عندنا وعند الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي
اما عندنا فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا يكون النية شرطا
الوضوء على قول الشافعي رح اما في سائر العبادات المحضة فالتقييد فيها الثواب فاذا ثبت ان الشرط ثواب بدون النية فالجواز ايضا بدونها
لا بالنص دال على ثبوت الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطأ والنسيان الموجودين من امته

وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني الاثم مرفوع فاما الدنيا فغير باق في حقوق العباد البتة وكذا في
فساد الصوم بالاكل خطأ وفساد الصلوة بالكلام خطأ ظاهر ليمسك للشارح في بقاء الصلوة والصوم ثم الآن
بيان الموضع المختصة على استقراء المصرح فيه كلام مما لا يخفى التحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم الخمر حقيقة عند ظاهر
للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله ويدلالة محل الكلام حتى بها والزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لا الى المحل مع ان القبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل
نقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة
نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا
وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه
والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقول لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما لا يخفى
وقال بعض المعتزلة ان المحل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لانه واجب الاضمار
فيجب التوقف وهو خلف منشاه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بعدهما بحث حروف
المعاني فقال ويحصل بما ذكرنا حروف المعاني اي تحصيل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان هي الحروف النحوية العاملة
وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس
واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف المجاز الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر بها اصحاب المنتخب
الصحاح ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى لكن اطلاق الحروف على ما ذكر هنا تغليب لان
كلمات الشرط والظروف اسماء ثم لما كانت حروف العطف اكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو مطلق العطف عن
غير تعرض للمقارنة ولا للترتيب يعني ان الواو مطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في
المحكوم عليه وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا تعرض للمقارنة كما زعمه
بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاء زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشارح رح قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله

قوله الشرح الخ بجاء الخ فانه يقال جاء زيد قبل عمرو بين اي بين الفعل
قوله وهو خلف اي بحث الخ قوله ان الخ
قوله فان في الخ سببا لاتصال بحث حروف المعاني بخلاف المباني قوله حروف
لان هذا البحث اي بحث حروف المعاني اي الحروف التي بناء الكلمة منها قوله بها اي
بقول بعض الحكماء الشرع اورده في المائة تيمنا للخاتمة قوله استتباعا الخ دليل
قوله تقليبا اي تقليب الحروف على الاسماء وفان اكثر ما ذكر هنا حروف
الجمع بالحروف قوله اكثرها وقوعا لانها تدخل على الاسماء والافعال
وكلمات الشرط فان الاولى تدخل على الاسم والثانية على الفعل والثالثة تدخل
لمطلق العطف هذا عند عامة اهل اللغة والنحاة وقدما قدم الواو على الحروف الاخر
لانها كالبسيط بالنسبة اليها فان معناها اصل كالجزء من معاني سائر الحروف قال
الواو تدل على الشركة وسائر الحروف الاخر وضعت لمعان زائدة على الشركة
قال لمقارنة اي بحيث في الزمان قوله في الحكم عليه نحو قام زيد وعمرو
والعطف قال لا الترتيب اي تاخر بعض الحروف عن بعض قوله فالشركة اي من العطوف عليه
قوله هو اي الواو قوله فالشركة كما في غير بعض اصحابنا الشارح
قوله من يتبدو الخ

فضم النبي عم منه الترتيب قوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود وجب والجواب عن الاول
ان النبي عم لعلمه بعدم الترتيب من غير تلويح وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام
والترجيح وعن الثاني انه معارض بقوله تعالى واسجدوا واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض
بالاجماع وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال تقدير علينا وهو انه
اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة رح تقع
واحدة وعندهما ثلث فلان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث
للمقارنة عندهما فيقع الكل فقيل واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة
رح لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجب الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان الترتيب
عنده والمقارنة عندهما لا يجيء من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم
يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق
علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل الثاني والثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقيل
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث هذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام بالغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول
على آخره فيقع جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جوابا لسؤال آخر على عكس
رح وهو ان يقال اذا تنجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلى
الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا فضم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة
لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولانه لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من
التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه لم يبق المحل
للثاني والثالث بدليل انه لو قال بالواو انت طالق وطالق وطالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا يدخل الواو
فيه وعند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع يجري مجرى الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا تزوج امتين من رجل

بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى اجزت وهذه متصلا جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله
اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر سواء كان العقدان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما
فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والاصح
نكاحهما فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فيبطل الثاني
قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة
المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والا لا فنافذة فيلزم ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق الثانية محل فتبطل الى ان تكلم
بعتقها ويقول هذه بكلامه اذ قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتوطن في النكاح
وقيل اذ تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال جئت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ويبطل وقيل لا فاجاب
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيد شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام
مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او احدهما منهما فنكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان في الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فيهما اجاز الزوج جاز وان اجازهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجاز احداهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سؤال مقدر علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجاز
الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على
ان الجمع والمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا اشكال اولا فاجاب بان في
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الجمع والمقارنة بل لان صدر الكلام توقف على آخره فاكتفى بالخبر
اولا كالشرط والاستثناء اذا تاخر في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليه حتى لا يعمل الا بعد تمامه فكذلك هنا نكاح الاخت

بغيره ولهما اذ يلزم الجمع بين الاضدين لسببين ويجيء الاخيرة فلذا لو وقفنا ول الكلام على آخره فلا يجوز
يفترقان في الزمان وقد تكون الواو للحال بيان المجاز في معنى الواو وكما ان كونها للعطف كان
بيان الحقيقة كقوله العبد حر الى الفا وانت حر حتى لا يتوقف الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف
اذ لا يصح عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال يكون شرطا وقيدا للعامل فينبغي ان يتوقف العتق
على اداء الالف ويرد عليه ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله اداء الى الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا
على العتق لا العتق موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كون انت موقوفا للالف وبانه من
قبيل الحال المقدرة اي الى الفا حال كونك مقدرا لحريتك في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه
بان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كما قيل اداء الى الفا فتصير حرا وبان الحرية حال الاداء الحال صفة في المعنى
والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء فقد تكون لعطف الجملة هذا الصحيح ان الواو
الحقيقة وانما اخرج عن بيان الحال التي هي مجاز لتنفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي ويحتمل ان تكون المجاز
لان اصل العطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد هنا انما هي مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة في
الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين لا يقتضي
احدهما الاخرى لو عطف لميل الخبر وسياقة الكلام وكذا في قولها طلقني ولك الف درهم
اذا طلقها لا يجب شيء للزوج عليها عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما سبق
وليس للحال حتى يكون شرطا لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال لان ذكر المال سمي خلعا
ولصيرورته يمينا من جانبه وليس الغرض من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاؤه فكان لغوا
تامل وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت
عنده بل للحال والحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان لك الف علي فاذا
طلقت كان تقدير طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق بائنا
والفاء للوصل والتعقيب لكون المعطوف صورة لا بالمعطوف عليه متصلا به بلا مهلة فيه كالمعطوف على المعطوف عليه بان وان
لطف اتصال ذلك الزمان كما يقال اذا دخلت الزمان فاسلام اسلاما كان تعقبا لا تستعمل فيه كلمة مع اطلاق التراخي ههنا

بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى الذى كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية
او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط ويستعمل فى احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء
للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات او لكانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال ان اعتقت عبدى فانت حر
حر يكون قبولا للبيع اى قبلت فحررت لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء لو قال حر او هو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك وقد تدخل على العلل اذا كانت
مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم
يشترط الدوام فى العلة لكن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال اعتقت
اتاك العبوث فان اتيان العبوث وان كان آنيا لكن ذاته دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على المشارة
عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا ما شرطه فخر الاسلام اصلا لا المعنى التعقيب وذكر صاحب
التوضيح وغيره انها تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها موخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله اوالى الفا فانت حر اى اوالى الفا لانك حر فيتحقق فى الحال
فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الايلاء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على ايلاء الالف
بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيتخير بالايلاء
للامر وتتوقف الحرية على الاداء وتحقيق معنى التعقيب بلا تكلف حيث بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير
كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضى بالجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة
فلا تجعلها بمعنى المستقبل فلا يقع انتفى انكرتك لو انت مكرم وتجاز معنى الواو فى قوله على درهم فدرهم
لزمه درهمان بيان للمعنى المجازى فى الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء فى قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون فى الاعراض دون الاعيان والدرهم لا يتعين
فيه التعقيب الا بسبب الوجوب فى الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب

هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء حمل
تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما سكت ثم استانف فاذا قال انت
طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي في التكلم
الحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا عندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
موجب مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف
بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده
لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا
لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط وان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
طالق ثم طالق تعلق الاول به ووقع الثاني ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا به ثم
لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعليق الاول
انه ان ملكها ثانيا بالنكاح وجد الشرط يقع الطلاق به لتعليق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم
بقي قوله طالق بلا مبتدا فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدا بدلالة العطف لانه ضروري فكانه قال ثم انت
طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا تعلقن جميعا وتبرزن على الترتيب لان الوصل في التكلم
متحقق عندهما والاصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر لكن في وقت الوقوع تبرزن على
الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول من بائنة ولا يقع الثاني
والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الشرط
يقع الاول والثاني في الحال ويعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا هكذا قيل في
قوله عم فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير بيان المجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب
سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فأتيان بالخير كناية
عن الحنث وذكرها بلفظ ثم لبعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المص رح الفتح
ثم في هذا الحديث استعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو
خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضي تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يجعل ثم في الرواية
الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعني الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر
ثم لعدم الترتيب هو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لم العكس لان تقديم الكفارة على
الحنث غير واجب بالاتفاق غاية انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم
الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع يلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى
فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير
من المجاز في الفعل لحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل للاثبات بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك
اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودنا وانما المقصود ما بعده لا اخطأ في
الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه
وعدمه فاذا زدت عليه لا تقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان
جاء في النفي بان يقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف
في النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته المدخولة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول لوقوعه
تغريغ على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسئلة الطلاق اراد بالاخبار
عن الواحدة الى الثنتين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصلح الاعراض عن الطلاق لا جرم
يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف ما له على الف بل الفان جواب عن قياس فرفانه
يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول ان منه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول ان اقرار خبر
يحتمل الاضراب تدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية الى

بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي رفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان
عمرا ايضا لم يجئ لمناسبته وملازمته بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرا وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة
وان كانت مشددة فهي شبيهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد بشرط وقوعها بعد
النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا
فهو مستانف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا بمرتبطا فيعني بالاتساق
انه يكون لكن موصولا بالكلام السابق لا يكون لنفي فعل واثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شيء والاثبات
الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا فالمثال الاتساق ما
فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها ذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالاتية اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال المولى اجزت النكاح ولكن اجزته بمائة وخمسين درهما لان هذا نفي فعل واثباته
بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى اولا اجزت النكاح فقد قطع النكاح عن اصله ولم يبق له صحة لما قال بعده
ولكن اجزته بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له
فنقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن
للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها اجزت النكاح بمائة ولكن اجزته بمائة وخمسين يكون هذا
بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه واحد الاحد المذكورين وقوله هذا آخر هذا القول احدهما آخر وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بيد لان الشك ليس مقصود
المتكلم فقصد تفهيمه للمخاطب انما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول لذا لزم منه
التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك في هذا الكلام المشار يحتمل الخبر فاوجب
التخيير على احتمال انه بيان يعني ان تم له هذا احرا وهذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية
بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان هو
جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء لذلك بان يوقع العتق في ايهما شاء يعني ان هذا كان مرادا الى

على احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر منه حيث كونه خبرا قبل البيان انشاء من وجه اظهارا
من وجه اى كما ان المبين من وجهين فكذلك البيان من وجهين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن فى وقت البيان
فتشترط له الصلاحية للمحل الا ان انشاء العتق لا يكون الا فى محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان والقول انه
كان مات الى لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعيين المحل للعتق اظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا
يجرى عليه من جانب القاضى والا فى الانشاء لا يجرى القاضى بان يعتق عبد التهمة فالحاصل ان جهة الانشائية المجردة
قد اعتبرت فى كل من المبين والبيان وجهين مختلفين احدهما عاما فى المبين حيث قبوله التخيير والبيان وفى
البيان من حيث كونه فى موضع التهمة وغيره فان تبين الميت لا يصح للتهمة وان تبين عبد الحى كان من
ثلث المال فى مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت فى الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا فايهما
صح ولا يشترط اجتماعهما لان الوكالة موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح التوكيل
فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين او آجرت هذا او هذا او آجرت هذا بالف او بالفين لبقاء
المعقود عليه والمعقود به مجهولا مع عدم تعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما فى ثنتين او ثلثة متعلق بالبيع
والاجارة اى يصح البيع والاجارة فقط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار فى التعيين
للبائع او المشترى وللآجر او المستاجر يكون الخيار واعلم فى ثنتين او ثلثة من المبيع والثمن والاجرة والمدار لا
ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والرديء والربع ازيد للحاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة
لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا لهذا بالخيار المشترط وعند زفر والشافعى لا يصح قياسا للجهالة وفى المهر
كذلك عندهما ان صح التخيير فى النقدين بسبب المثل يعنى اذا دخل امرأة فى المهر بان يقول تزوجت على هذا
او هذا فايهما اعطاها صح عندهما لكن بشرط ان يصح التخيير بين شيئين بان يكون كل منهما ازيد من النصف
والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم ومائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة
او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كل من الاول يشتمل على نفع ومن الثانى على عسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء
وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف
درهم او الفى درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج فى هذا الاختيار بل النفع فى اعطاء الاقل البتة

ولم يعتبر نقصانا في قبول الكثير لان الاصل ارادة المتعة والمال في النكاح ليس اصلا اصليا حتى
تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد
او هذا العبيد عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل
من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية
ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين النسيئة انكان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان
اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني
ان في كل كفارة ترددها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من فقه له تعم اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من فقه له تعم فصدقة صيام
او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من فقه له تعم فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ
الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا تقع
من الكفارة الا واحد الباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على احدها بخلاف البعض هم الفقهاء الثلاثة
فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل تقع الكل واجبا
وان عطل الكل تعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لا فراغ حقيقة كلمة او
شرع في مجازها فقال في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا التخيير عندنا بالكسر وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد اقتل للمحاربين وسعي الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اشياء
من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق التوزيع كما اذا فعل
ذلك يقول انها على حالها فيتخير الامام بينها عندنا بمعنى بل الاضراب عن كلام شروع في اخر لان جنايات قطاع
الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط واخذ المال مع التخويف فقط والقتل مع اخذ المال
واخذ المال فقط بهذه الجنايات الاربع الاخيرة لا الاولى لكن لم يذكر الجنايات في النص اعتبارا على فهم العاقلين وذلك لان
الجزاء انما يكون على حسب الجناية فغلظها بغلاظة وخفتها بخفة ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجنايات

باخصها او بالعكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا او يقتلوا فقط بل يصلبوا اذا اتفق المحاربة
قتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخوفوا
الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا برزة على ان لا يعينه ولا يعين عليه مجاهد
انا يس يدون الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افزع
الاخافة نفي من الارض لكن قتل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فالاية انشاء قطع ثم
قتل او صلب ان شاء وقتل او صلب من غير قطع لان الجناية يحتمل اتحادها وتعددها فتراعى كلتا الحيثيتين فيه والمراد من
النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في
مثال آخر لمجازنا على مذهب ابي حنيفة رح فقال وقالا اذا قال لعبده وامته هذا حر وهذا لانه باطل
لانه اسم لاحدهما غير عين وفي ذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او ان دين بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا
لذلك الحكم على سبيل البدل حتى لو عين المتكلم لغير ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فيستحيل الحكم
فيبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك
لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما تلهم لكنه
على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين بان يريد بين العبدين في القول هذا
حر وهذا فيجبر المتكلم على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبر عليه ولعمل بالمحتمل اولى من الاهدار لان كلام العاقل
البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة والمجاز فيحمل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته
على اصل المذكور في قوله الاكبر سنا منه هذا ابني بجعله مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهاهنا كذلك لان الاشارة
عند استحالة الحكم فيها جريا ايضا على اصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثم ثم ذكر مجازا آخر
لما قال لتعارض العموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف
والمعطوف عليه كليهما فكذلك او تكون بمعنى الواو ولكن الواو تدل على الاجتماع وشمول او تدل على الاجتماع

كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها ولكن اي كونها استعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او
الاباحة لانهما قرينتان لهذا المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما يحنث لو كلمهما لا يحنث الا مرة مثال الواقع فيهما في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم
تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيلزم الحنث
بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا كلم احدهما انتفى اليمين حنث ثم تكلم آخر لم
يتعلق بكلامه حنث اذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لا يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة
اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو فصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على قول
التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا
بتكلم الجميع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكلامهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما
كان فيلزم ان يكون قوله ولو كلمهما لا يحنث الا مرة واحدة تفريعا على كونها بمعنى الواو اذ لو كلمهما في هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم تجب الا كفارة واحدة
وان كلمهما جميعا فكذلك اي لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فان كلمهما مثال الواقع فيهما في موضع
الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق التفريع في قوله فان كلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو لم
يكن ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا من احدهما فاذا كلم احدهما حلت
اليمين ثم اذا كلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل ظهر ثمرته في قول اصحاب
الفقه والحديث فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجامعة الاستيعاب ان تكلم باو تبلغ له مجامعة الاستيعاب فاو تفيد ايجاب
الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العبرة والاصوليين ثم ذكر
مجازا آخر فقال واستعارة بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بجعل ضرب الغاية بمعنى
الاصل في الا ان تكون العطف فاذا لم يستقم العطف بان يختلف الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا
او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر يشوش العطف ويجعل اول الكلام مبتدأ بحيث تضرب له غاية فيما بعده
فيجعل استعارة كلمة او بمعنى حتى او الا ان فيصير مستقيما لعدم العطف باختلاف الكلامين بمعنى خروج احدهما
ولكن كون السابق مبتدأ بحيث يجعل ضرب الغاية فيما بعدها شرطا لكونها بمعنى حتى او الا ان حتى الغاية شيء

كما ان احد الشيئين في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكم مخالفة ما سبق في الاحكام
كما ان حكم المعطوف يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى
والا ان سببية يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف الصرف دون الا
ان ان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان ويجيء تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لك لعدم
التناسب المنظم ولا على قوله الامر وشيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب
فيكون المعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي
عم استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد قال اصحابه ان ادع
عليهم فقال عليه السلام لم ابعث الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت نهي الله
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم هذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او ينزلهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا لما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسيأتي التفصيل الى في موضعها وتستعمل للعطف فيما هو منتهى الغاية
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية يعقب المغيا كقولهم شربت السمك حتى
حتى الفرس الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاقتران ان يرفع يديه ويطير بهما معا حالة العدو والقفز

جمع قريع وهو الفصيل الذي لم يشرب اللبن بعد الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان
ازدل من الفصال لا يتوقع الاستثناء منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا يعني ان يتكلم بين يديه
له لا تعدده وهذا كلمة في الاسماء وهو صنفها في الافعال اي بين مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان
تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله
سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما الوصل الى الكل كذلك والثاني كقوله خرجت الشام حتى خرجت هند
فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها ليس لها محل من الاعراب كما كان للاول علامة الغاية ان
الصدر الامتداد او ان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والخروج يصلح للانتهاء
اليه وهكذا خرج النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى منهن او خادمة لهن وهو يصلح
للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فللجر ازاة بمعنى الى
او فان عدم الشرطان جميعا او احدهما فتكون حتى بمعنى الى كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني
مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المعنى بوجود الغاية فان
تعذر هذا جعلت استعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون حتى للعطف المحض
مجازا ولا يراعى معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها النحاة ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة
كل من الثلاثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلاثة الامثلة المذكورة في الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب يصلح ان يكون ممتدا
الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له ليتحقق الرحمة الحدث الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح
او لم اضرب اصلا حيث وانا لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان ان صلح للامتداد
بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا منتهى فلم
يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي لم آتك لكي تغديني فان اتاه لم يغد حيث لانه اتاه للتغدية والتغدية
فعل المخاطب لا انه تاويه للمتكلم وانا لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان
التغدي في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان الانسان الاجاري نفسه في العادة لهذا فعل المتكلم اذ دخل الجزء بصيغة المجهول

لا بصيغة المعلوم فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل انلم آتك فلم اتغد عندك بعد
حرفان لم يأت او اتاه لم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان بحيث لان الاقرب في هذه الاستعارة
حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يقتضي التراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر ولكن تكلم في انه لا بد ان يكون قوله الغدى بسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا
على آتك وقيل لا بأس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف
على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتامل منها حروف الجر وهو معطوف على مضمون
الكلام السابق كانه قال او لا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فيما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصعب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال لانه لما
كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون المبيع حالا ويصح استبدال الكر الحنطة
بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد
عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلم في المجلس الكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه من تعجيل
شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق
كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان لا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم
فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا بحيث المتكلم والا بخلافه اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فانه يقع على الصدق والكذب حالا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق لا مقتضى للعدل عنه فلا يقال تعيين الاخبار
لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفي الا لسلامة المعنى
دون تاثيرات الاخر ولو قال ان بعت من البائع الا باذنه فيشترط تكرار الاذن لكل بيع لان معناه ان بعت من البائع
طالق الا خروجا ملصقا باذنه وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم لعموم الصفة فيخرج ما شاء فيخرج بلا اذنه فيكون طالقا

واعلم فيما لم توجد قرينة يمين الفور أو تكون غاية الباء غالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اي
يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل
اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه الاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن
لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة
ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان اذن لك فيكون مآله
ومآل قوله الا باذني واحد فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقال ان المضارع مع ان بتاويل المصدر وهو
قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون المعنى الا تخرج وقتا الا وقت الاذن
فيجب لكل خروج اذن وجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا بان اذن لك كلام محتمل لا يعرف له
وجه صحة وعن الثاني بانه يحنث ح ان خرجت مرة بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة
العقلية اللفظية وهي قوله تعالى ان كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى
الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يرد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لا نسلم
فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان شاء الله تعالى وهي للعلم قطعا فلا يقع الطلاق ولكنه اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله تعالى علم الله قدرته وامره
والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع الا ما وقع في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان
علم الله فلا مساغ فيه الا بجعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق به فيسأل وقال الشارح الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
للتبعيض فيكون المعنى امسحوا بعض رؤسكم وبعض مطلق يدل فيكون شعرا او فوقه حتى قيل الكل على
بعض يمسح يكون آتيا بالمأمور به وقال ابن الكمال هنا اصله اي المدة وكان المعنى امسحوا رؤسكم والظاهر
الكل فيكون مسح كل الرأس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض والزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه لو كان
حقيقة وهو موجب من الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة

ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل وضعها وانما جاز التبعيض في المسح
بطريق آخر كما قال الكهنا اذا دخلت في المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول الكل كما اذا قيل مسحت الحائط
بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول به يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء ويراد بها البعض اذ المعتبر في
الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط
او قيل وامسحوا برؤسكم فح يكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه الحمل بالوسائل
اخذ البعض فلا يقتضي استيعاب الرأس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار
المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فيقام
مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض بل احد رأيي
رح لم يتعرض للرأي الآخر وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون مجملا
عم لو مسح على ناصيته بيانه له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضا سواء كان ثلث
اصابع او كلها الا ان الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليدين في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم لانه خلف عن الغسل فيعامل معاملته في الوجه واليد لانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله
لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثله جائز وعلى الالزام فهو كما على الالف درهم
دينا الا ان يقضيها الواو لانه حقيقة على في الذمة الا تعلا وقد يكون حقيقة تجريد على السطح وقد يكون
حكما بان يلزم على ذمته مثل على الف درهم فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان اصل فيها لفظ الواو لانه بان يقضيها على الف ولم
تخرج عن معنى الالزام لكن يجب عليه حفظه الا ادائه فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول
مثلا بعت هذا الدار بالف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى
للالزام والالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

قوله ايضا خلاف الاصل ... قال ... قوله ... قال ... قوله ... قال ... قوله

فيحمل على ان المسمى عوضه كذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها تلقني ثلثا على
الف درهم فعندهما هو بمعنى الف درهم كما كان في البيع اللهم الا ان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى
المعاوضات ولم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على
اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح الشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه
عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على ان طلقت الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة عن معنى الباء فان طلقها
واحدة لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط هكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل معناها وهو
من المعاني مجازا فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتق له ان يعتق الواحد منهم عند ابي حنيفة رح
وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على البعض عام يستقيم العمل بهما اقلهما
ان يعتق من شاء من اي البعض عام يعتق الواحد منهم عندهما من للبيان فله ان يعتق كلا منهم كما في قوله
من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة رح مثل ما مر في عبيدي
ضربك لان المشيئة صفة علة فيه فينسب الى كلمة من فيعم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه
المشيئة الى المخاطب ومن من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن فان كل عبد بعض مع قطع
النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج احدهم والى انتهاء الغاية اي للانتهاء
المستفاد اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه
موضع لا تدخل فقال فما كانت الغاية قائمة بنفسها كقولك من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغاية
في الاقرار فان الحائط قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخلان في
المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المفروضة للديون فان قوله بعت هذا الجلد من شهر
شهر والعبرة الى رمضان اجل الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم احترزنا
بقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص

وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في
المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها
لانها تتناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال سفر رح ان كل غاية
لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه غاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط
مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وتنقيض هذا القول قرأت هذا الكتاب الى باب القياس
فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان
فيه شك فذكرها لمزاحم الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال ما
لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل
تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى حين فان في
دخول حين فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان
اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم
لنفسها بقيت بنفسها خارجة عنه وفي الظرفية وهذا الوصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في الغد
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كون ما بعده مغيا لما قبله غير داخل عنه وكونه
ظرفا فاصلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد ولم ينو يقع
اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق
جميع الغد لانه كان بذكر في وبحذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا
ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول النهار
ايضا ولو نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في للتقضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الاصل من لدن سرخسي الذكر
فان الاول للتقضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول انت طالق في مكة يقع حالا لان
المكان لا يصلح مقيدا للطلاق واذا الطلاق يقع في الامكنة كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل المصدر بان يراد
في خروجك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق بدخول الداخل دخولك

كما في حقيقة الشرط لو يريده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها ولو
قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في الظرفية اورد بتقريبه بيان
ما في اسماء الظروف المضافة ولم تكن حروف حتى يقال ومنها اسماء الظروف مع المقارنة الى المقارنة
بالبعد لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت مدخولة او لا وقبل التقديم
الكون لما قبلها تقدما على اضيف اليه بالجمع غير اي لكون لما قبلها متوسطا اما اضيف اليه على الطلاق اصله حكم قبل
اي في كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد
طلاق واحد على ما قال او اذا قيد بالكينا كانت صفة لما بعدها اذا قيد كل من القبل والبعد بالكينا بان يقول انت طالق واحدة قبلها
او بعدها واحدة تكون القبلية او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تستجيء بعدها اخرى فتقع هذه
في الحال لا يعلم ما يجيء وما اذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية
بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى
الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى
الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم واحد قبل درهم واحد
وفي الصورة الاخرى يلزمه درهمان بهذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف ودرهم
ودائعه لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة
دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل بلفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون
دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع هو الاصل
داخل في الظروف تغليبا لقوله علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق ولا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال

بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه صفة
واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ولعل القاضي لا يصدقه
في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اهل النحو انما تعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا
غلب ان تسمى الكل بحروف الشرط وان كان بعضها انما يدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن
لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل الجزاء ولا تعمل على امر كائن
لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان
هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
شارف موت الزوج وتطلق وتحرم عن الميراث لكانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان مرة
الفار ترث بعد الدخول كذا اذا شارف موت المرة تطلق للبتة لانه تحقق الشرط ح اذا عند نجاة الكوفية
تصلح للوقت الشرط على السواء فيجاز بها تارة ولا يجاز بها اخرى لكن اذا اشتركت بين الظرف والشرط فتستعمل تارة
على استعمال كلمة المجازاة من جعل الاول سببا والثاني مسببا من جنس المضارع بعد دخول الفاء في جزائه
وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم دخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط
والجزاء مثال الاول شعر وتغن بما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتحمل ومثال الثاني شعر اذا
تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * واذا حوي بها سقط عنها الواو كانها حرف الشرط وهو قول
ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف لا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة
وعند نجاة البصرة هي للوقت حقيقة فقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل
فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال اذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فحالا
ان لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما الى ابي يوسف محمد رح لكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط
الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وجوابه انها تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما لزم تضمنا
من غير ارادة كالمبتدا المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

قوله اذا قال الخ

قوله اذا قال الخ

قوله اذا قال الخ

وفيه لا تقع لم يمت احدهما وقالا تقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت
فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام جزءا بان لم اطلقها فيه تقع
في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب
عنه انه تعلق الطلاق بالمشيئة فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع
في الحال فلا تقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا قال
اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار
فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في
الخارج في الزمان الماضي انتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية وان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء
الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاقتران في عرف الفقهاء ولم يروعن
ابي حنيفة رح في هذا الباب شيئا اصلا كيف المسئول عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف يدك اي الصحيح
ام السقيم فان استقام في السؤال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون
ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمة سؤال ام لا كما في الطلاق وبعدم استقامته
ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما ايضا من كلام المشايخ على غير ترتيب اللفظ فقال
ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال لا طلاق لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال
عند ابي حنيفة رح وكونه مدبرا او مكاتبا على مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في
الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والعدد مفوضا اليها بتطليقة الزوج مثال الاستقامة الحال
فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع
الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض اليها في حق الحال الذي هو
كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والعدد اعني كونه ثلثا وثنتين اذا وفق نية الزوج فان اتفق بينهما
يقع بانويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي
فان نوت الثنتين ونوى هو الواحدة لا يقع لانه عدد محض ليس بمدلول اللفظ واما الثلث فانه لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه

واحد اعتبارى بما استعمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل هنا هو لفظ كيف انما احتاج الى موقفة
نية الزوج مع انه فوض الاحوال اليه لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية
ليتعين احد محتمليه هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها وبغير

قوله كيف شئت لعدم الفائدة وقال الامام القبل الاشارة فحاله وصفه بمنزلة صلة فيتعلق الاصل
بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما تابعا والآخر موقوفا بل يعلق
الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما ذكرنا
اندفع ما قيل ان في كلامه مسامحة القلب والاولى ان يقول فالصلة بمنزلة حاله وصفه فيتعلق الاصل
بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر والجوهري يقول
يلزم من بناء الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر كم اسم للعدد الواقع فاذا
قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج
ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهاميا وخبرية فلا بد ان يجعل
بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت
مائة فمائة وعليهما فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج الا لا حيث اين
اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانهما
لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ
وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان وان يقتصر على المجلس فكذا
هما واذ ومتى يدلان على عموم الزمان كليتهما فلا يتوقف المشيئة فيهما على المجلس وانما لم يجعلا
بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط

قوله واحد اعتبارى بما استعمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل هنا هو لفظ كيف انما احتاج الى موقفة
نية الزوج مع انه فوض الاحوال اليه لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية
ليتعين احد محتمليه هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها وبغير

قوله كيف شئت لعدم الفائدة وقال الامام القبل الاشارة فحاله وصفه بمنزلة صلة فيتعلق الاصل
بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما تابعا والآخر موقوفا بل يعلق
الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما ذكرنا
اندفع ما قيل ان في كلامه مسامحة القلب والاولى ان يقول فالصلة بمنزلة حاله وصفه فيتعلق الاصل
بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر والجوهري يقول
يلزم من بناء الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر كم اسم للعدد الواقع فاذا
قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج
ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهاميا وخبرية فلا بد ان يجعل
بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت
مائة فمائة وعليهما فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج الا لا حيث اين
اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانهما
لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ
وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان وان يقتصر على المجلس فكذا
هما واذ ومتى يدلان على عموم الزمان كليتهما فلا يتوقف المشيئة فيهما على المجلس وانما لم يجعلا
بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط

ولا ينافي سبب الجعل عموم المكان استعارا من عمومه الزمان بما كل واحد من كيف وكم وحيث
وأين شابهه من معنى الشرط فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حرف
المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكور
بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات
لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث
المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى
هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين
والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن يا بالنا لا نذكر في القرآن
صريحا واستقلالا فنزلت الآية في حقهن لاجل الاهتمام بلم يدخلن في الجمع المذكر للتغليب باب
واسع في القرآن وان ذكر لعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على نبي له بنون و
بنات ان الامان يتناول الطرفين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع المؤنث لا يتناول الذكور
على سبيل التغليب ولو قال على نبي وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر
انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الاشياء
على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان
او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان
منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره
من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الظاهر
انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما

مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه كذا قيل وحكمه تعلق الحكم بنفس
الكلام قيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة الى لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ
فان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يكن بقصده وهكذا
قوله لعبت وشهرت واما الكناية فما استتر المراد به لا لغلبة الاستعمال بقرينة حقيقة كان او مجازا فيتبادر
على الكناية تجمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحلاف استعمال لا حاجة الى اخراج الخفي
والمشكل لان خفاءهما بحسب بالغ آخر فلو وقع الخفاء في الصريح الواضح وفي الكناية بعوارض آخر
لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال
ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير
المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت لتستعملها
المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية
لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله عم على من دق بابه فقال من انت فقال
انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية
الحقيقة ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي
بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن بالم ينو نية او لم تكن شيء
قائما مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها
مجازا حتى كانت ابائن جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به
والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام نحوها كلها
معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسميتها كناية فاجاب بان
تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه وهو معنى البائن
واضح لكن لا يعلم من اي شيء بائن من الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى انها
بائن عني زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كناية حقيقة

لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستتر الا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن في الحال معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد ويراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن ينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خشونة فتامل الا اعتدي واستبري رحمك انت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتدادا لنعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك وطلقي ثم اعتدي وكوني طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فح لا عدة عليها اصلا فيجب ان يحمل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر السبب واريد به المسبب وهو جائز اذا كان للمسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبري رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا لم

هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم استبرئي رحمك
وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك استعارة من قوله
طالقا على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند
قومك وعندي في الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا لم يقع
هذا يقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها منفرد
عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة
وان قرئ بالوقف فهو يحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رح
ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج
الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر لانه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل في الكلام الصريح ففي
الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما
يدرء بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه بانه جامعت
فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد
القذف ما لم يقل نكحتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت
لا يجب حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما
اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يجب هذا المصدق حد القذف لان التشبيه يوجب
العموم في جميع ما وصف به فيبطل كونه كناية ثم شرع المصنف في تعليم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص
فهو العمل بظاهر ما يسيق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل
والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة
النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا
والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له
دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد أعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل
المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر
ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص
ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا او لا فاذا استشكل احد
لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا
بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة
ولكن تخرج دلالة النص لانه ليس ثابتا بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج المقتضى لانه ليس
ثابتا لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج العبارة لانها مقصودة
بسوقه وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا
اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك
يرى من كان عن يمينه وشماله بمؤخر عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة
والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى للمولود له رزقهن وكسوتهن شامل للعبارة والاشارة معا
وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فان كان المراد ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه وان كان
لاجل انها مرضعة لولده يحمل على من طلقها منقضية عدتها فعلى كل تقدير سيق لاثبات
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي يولد الولد له اجله رزق الوالدات
وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص تعرف بان الاب هو الذي
اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على
هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشارك الوالد احد في نفقة
ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي وهما سيو
في ايجاب الحكم الا ان الاول حق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي
الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء
انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا ودينا قال عم اليس شهادة النساء
مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداهن شطر
دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث و
ان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان
لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
ولكنه معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام وليالي وكثره عشرة
ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة والاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما
ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره مثال الاشارة
المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء
ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى
عليه بعين صلوة وهذا كله على رأي الشافعي واما على رأينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى
المولود له وعلى الاب جاريته ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا عدل ههنا من طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي
ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فجر الاسلام
حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد تارة العبارة والاشارة هو من اقسام النظم حقيقة
تارة بالعبارة والاشارة هو من صفات الحكم لا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير رجحت من حيث ان المبنى النظم
العبارة والاشارة وليس المراد بمعناه اللغوي المصطلح له بل معناه الالتزامي كالايلام من التأفيف قوله لغة

تمييز عن معنى النص يخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا او عقلا وقوله الاجتهاد
تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص والقياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف
يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل
اللسان وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس كالنهي عن
التافيف يوقف به على حرمة الضرب دون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول
حرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل
لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم
الذي هو الايلام دلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها
القوم مذكورة في المطولات والثابت بها كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة
ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض مثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص وهو في حالة الاولى ان
تجب على العامد وهو اعلى حالا وهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد نحن نقول
انه لا يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه
ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان
كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء الفعل واما جزاء الفعل فهو الكفارة
في الخطأ وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس الى اجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود
والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان
بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود
بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بعبارة لان
ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم

ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا
لم يدل الآية قوله ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة
على المرأة بوطئها عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا
وعلى كل من تعمد الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او
رجل واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت
عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والتوجب الكفارة بالجماع
والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم
بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عدم مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم يعرف
هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يجد في القياس مثل هذا كثيرا لنا وله والثابت به
لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له
لا بالعرض ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد
الاذى ولم توجد الحرمة فانما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميما واما الثابت باقتضاء
النص فمما لا يعمل النص الا بشرط تقديمه فان في لك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا
الى النص بواسطة المقتضي في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص
هو المقتضي اسم المفعول لا اقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فمما لا يعمل النص
الا بشرط تقديمه على النص فان في لك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا الى المقتضى
مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقديمه
بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيحتاج
قرينة اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى
المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض واما
الحكم الثابت بمقتضى النص فمما لا يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وهو المقتضى فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى الحكم الذى نحن فى
تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه
فح يكون فح قوله فان ذلك امر دليلا لقوله والشرط تقدم ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما
الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح بالمذكور ولا يبقى عند ظهوره
بخلاف المحذوف يعنى ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدى
حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير ما فى الكلام عن سنته فى اللفظ والمعنى بخلاف
المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سنته كما فى قوله تعالى واسئل القرية فاذا قدر لفظ الاهل
ويقال واسئل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر
ولكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالى قلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان قدر
قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقى بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك
عنى بالف فانه ان قدر البيع يقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام
ح مع انه مقتضى لانه يصير حينئذ مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور
ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضى شرعى والمحذوف لغوى امثاله وقيل ان المقتضى والمحذوف
كلاهما يتغيران فى الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف
فى حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس مستهما خارجا عن
الاربعة ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو
قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبته مملوكة
لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبته مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو
الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك
عنى بالف فانه يقتضى معنى البيع فكانه قال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق
فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولا يجرى فيه

خيار الرؤية والعيب والشرط بل لشيء فيه شرط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق
فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا القول لابي يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير ذكر الالف
فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع ويستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع
عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط
فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف
القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة
اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه ترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لاسماء
حيضته ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل على اقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء والمائعات
لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضي ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله
بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا
الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود وهو ازالة النجاسة
حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص
فانما هو من قلة التتبع ولا عموم عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ و
المقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف
الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان
قوله اعتق عبدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم
كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة وهذا يكون عاما حتى اذا قال
ان اكلت فعبيدي احرار ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء
لان طعاما انما ينشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما
فلا يقبل التخصيص واما حنثه بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام
عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا حنث بكل طعام ويصدق

في نية التخصيص لانه ملفوظ ح ولكن لا يراد هذا المثال على قول من شرط في المقتضى ان يكون
شرعيا مشكل لانه عقلي والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف
ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم
كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق
من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام و
صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا الاخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق
لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي
هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الاقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث
والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال
على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء لان الشرع
فلم تصح فيه نية الثنين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه يدل
على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج
يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيها على حدة اما تخريج
طلقي نفسك فمعناه امر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية
فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة
فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء
ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين
والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا
على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا بائنا وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى
ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع
اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه اخر ايضا

سوى هذه اورد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال **فصل التخصيص**

على الشيء باسم العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس وبالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا المفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق والا يخرج مخرج العادة ولا يكون السؤال او حادثة ولا للكشف او مدح او ذم ولا لتقييد فائدة اخرى فح يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما كان معناه الغسل المرئي فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال بعد الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه ولا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرام الحداة والغارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي عما عداه البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يجيء من موضع الوقوع وهذا في كتابه كثير ويايهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فعلى ذلك ما دل بتاويلات متينة له الا ان التخصيص

قوله سوى هذه اي الوجوه الاخر **قال** بل على نفيه عن غيره **قوله** اي الحكم **قوله** والمراد بالعلم **قوله** اي المنطوق **قوله** اي المفهوم **قوله** اي المنطوق **قوله** اي المفهوم **قوله** اي المنطوق **قوله** اي المفهو

لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على السكوت عنه اصلا فكيف يوجب
الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على
نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان بتاويل يستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس
وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال بهم
بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف
اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من الماء
لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه ويرد علينا ان الحديث قد دل على
عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين علمتم وجوب الغسل بالاكسال فاجاب
قال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني
ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر
في الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين
مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس الامر في النوم او اليقظة بالوطء او بغيره ومرة يكون
دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه يغيب
عن بصره ولعله لم يشعر به فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء
احتياطا والحكم اذا اضيف الى سبب هذا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو تضمن مفهوم
الوصف والشرط المبني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان
دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط
عند الشافعي رح حتى لم يجز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط المذكور
في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن والنفقة في
معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امة اصلا

من اماكم المومنات فالله تعالى قد نص على انه انما لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة
بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة
الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمومن بالنص مومنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمومنة
على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي رح شيئان الاول انه الحق الوصف
بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته ان
طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب
في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم
دون السبب فقوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق
والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حقيقة لا امرا فلا
يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا
فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل
بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه وتصح تقدمة هذا الحكم العدم اي
غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لتفريع لما ذهب
اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت
حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة
ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو نصا كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت
طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريعا آخر لاي اذا حلف والله
لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لعينا بها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو
اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط متقدم فكانه قال انا
ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا
للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان عند الشافعي يجوز الاداء على عينه

كالثمن المؤجل يثبت لنفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل
ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه
بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن
نقول في الفرق ساقط لان مدار المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى
فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم
بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان
الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن
لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التنجيزات فيصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله
انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فح يكون محلا لورود قوله
انت طالق وانت حر فلا بأس لو قوعه في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تنعقد
الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب ويصح ان عدم الحكم عندنا ليس
لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره هذا هو ثمرة الخلاف
بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق
بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب
والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكما له بخلاف البيع فانه من قبيل
الاثبات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون
السبب يقال ثم الشرط حتى الامكان وتقدير الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي
يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه

وهو مذهب اهل العبرة وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول
ولم يذكر المصنف رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته
وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه اولى والمطلق محمول على المقيد هذا
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا ورد في مسئلة شرعية فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة
الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما ورد في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة
وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول
ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيقتضي
النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ونفهم منه
انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصلنا ان الشرط والوصف كلاهما
يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص بعدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بالطريق
القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد
وعند بعض اصحاب الشافعي رح يحمل عليه بالطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

انكم كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق طعام
عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام ايضا فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم
من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده لا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي
في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب
النفي عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا
ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وانما كانا
في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير
قبل التماس الطعام اعم بل يكون قبل التماس وبعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي
الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان
يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات
مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العمل فيجب ههنا ان يقيد
قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم هو الصوم لا يقبل صفتين متضادين فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه والشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة
له لانه لا يحمل بقراءته الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله
عم لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين
وح يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي
قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل
المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع
او نصفه فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب لا مزاحمة في الاسباب

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا ورد في الحكم للتضاد واما اذا ورد في الاسباب والشروط فلا مضائقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان مبنى اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان يشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين مخيرا ولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم انه لم يتيسر هو لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منها او نحمل نص احدها على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جوابا عما ايد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة ايضا قلتم اذا كان الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم القتل

واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم
العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول مورد في حادثة الدين والثاني في باب
الرجعة في الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة في المسئلة الاولى وقيد العدالة في المسئلة
الثانية لوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسئلة الاولى بالسنة الثابتة
الدلالة على نفي الزكوة عن غير السائمة وهي قوله عم لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة
لان هذه الثلثة كلها غير السائمة انما عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت في نبأ الفاسق
اوجب نسخ الاطلاق يعني هكذا انما عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد في
باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة في المخبر وما عملنا
بحمل المطلق على المقيد قيل ان القرآن في النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه
مالك وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم اي الاشتراك فيه
لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في
قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما على الاخرى
بالواو فتقتضي التشريك بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم
لا زكوة في مال الصبي اخبر وابالجملة الناقصة اي قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة
على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب
طالق وهند فانها يشتركان في الخبر لا محالة فكذا الاذهان وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب
الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان كان محتاجا
الى طالق فلهذا جاءت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا اتصلت بها لا الشركة فيما الا التعليق
كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وهند حرفان الجملة الاخيرة لو كانت تامة الا انها

ناقصة تعليقا فصارت مشتركة بينهما في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب
بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج
مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد
مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا اوردت في حق شخص خاص في
نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا
تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي
ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح
في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعاني
الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره او لم يستقل
بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه
بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك
الف درهم فقال نعم لانه انكان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو امر
مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بسببه اي يختص العام في هذه الصور الثلث بسبب
الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول
المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه
فعندنا لا يختص بالسبب بل يصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك
والشافعي وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع
غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله
اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه بل انما تغدى وحيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او
مع غيره بحيث التبة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

النوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل جمع سلوكان بلزنا او لغيره وكذا
الكل سجود عمر من ان يكون للسهو او لغيره وكذا الكل الف من جنس هذا المال او من
غيره وكذا الكل غداء مدعوا وغيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو رأي الشافعي
رح لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما
وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط
والباقي قياس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه
دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان اراد في قوم مخصوص كنزوا الذهب
والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي
وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت
مقابلة الجمع بالجمع حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لا بد لكل فرد من افراد الجمع الاول
من كل فرد من افراد الثاني فقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود
والعروض لكل احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من
افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأته اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال فخر الشافعي رح واطلاق
الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم
وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل
الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل
لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء

يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون أمرا بضده فيدل الأمر على تحريم ضده والنهي على وجوب
ضده فإن كان له ضد واحد فبهما وإن كانت الأضداد كثيرة فعلى الأمر بجميع أضداده
وفي النهي يكفي له الإتيان بواحد من الأضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص عندنا الأمر
بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك
لأن الشيء في نفسه لا يدل على ضده إنما يلزم الحكم في الضد ضرورة الاشتمال فتكفي الدرجة
الأدنى في ذلك وهي الكراهة في الأول لأنها دون التحريم وسنة الواجبة في الثاني لأنها دون
الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق
بل إثبات أمر لازم فقط وهذا إذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأمور به فإن
لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال وفائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم
يكن مقصودا بالأمر لم يعتبر الأمر من حيث يفوت الأمر فإذا لم يفوته كان مكروها كالأمر بالقيام
يعني إلى الركعة الثانية بعد فراغ الأولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لأن نفس القعود هو قعود
مقدار التسبيحة لا يفوت القيام فيكره وإن مكث كثيرا بحيث ذهب وإن القيام
يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بالضد في الوقت الموسع
للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وإن كان ذلك الضد في نفسه
عبادة مقصودة أو أمرا مباحا ولهذا قلنا إن المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من
السنة لبس الإزار والرداء تفريع على أصل أن النهي يقتضي أن يكون ضده في
معنى سنة واجبة وذلك لأنه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد أن يلبس شيئا
يستر به العورة وأدنى ما تكون به الكفاية هو الإزار والرداء لزم أن لا يتركا كما لم يترك
السنة المؤكدة وإلا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم قولا أو فعلا
لا ما يثبت بالعقل وقال أبو يوسف رح عطف على قولنا قلنا وتفريع على أصل أن الأمر يقتضي كراهة ضده

قال وفي النهي يكفي له الإتيان بواحد من الأضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص عندنا الأمر
بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك
لأن الشيء في نفسه لا يدل على ضده إنما يلزم الحكم في الضد ضرورة الاشتمال فتكفي الدرجة
الأدنى في ذلك وهي الكراهة في الأول لأنها دون التحريم وسنة الواجبة في الثاني لأنها دون
الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق
بل إثبات أمر لازم فقط وهذا إذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأمور به فإن
لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال وفائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم
يكن مقصودا بالأمر لم يعتبر الأمر من حيث يفوت الأمر فإذا لم يفوته كان مكروها كالأمر بالقيام
يعني إلى الركعة الثانية بعد فراغ الأولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لأن نفس القعود هو قعود
مقدار التسبيحة لا يفوت القيام فيكره وإن مكث كثيرا بحيث ذهب وإن القيام
يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بالضد في الوقت الموسع
للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وإن كان ذلك الضد في نفسه
عبادة مقصودة أو أمرا مباحا ولهذا قلنا إن المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من
السنة لبس الإزار والرداء تفريع على أصل أن النهي يقتضي أن يكون ضده في
معنى سنة واجبة وذلك لأنه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد أن يلبس شيئا
يستر به العورة وأدنى ما تكون به الكفاية هو الإزار والرداء لزم أن لا يتركا كما لم يترك
السنة المؤكدة وإلا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم قولا أو فعلا
لا ما يثبت بالعقل وقال أبو يوسف رح عطف على قولنا قلنا وتفريع على أصل أن الأمر يقتضي كراهة ضده

على غير ترتيب الالف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح خاصة ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالبنى وانما المامور به فعل السجود وعلى مكان
طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون وجوده
عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه نفس النجس لاجل المجاورة فلم توجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا
للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو
يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب
بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة لعتد الفجر
الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل
ذلك صاحب التوضيح فقال فصل المشروعات على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة
التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما
اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار
المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا
بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكون جابرها او لا الاول هو الفرض والثاني
لا يخلو ما يعاقب تركه او لا الاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا فالاول
هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح
مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل
لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصلوات وكيفيتها كلها متعين متعبد لا زيادة فيه ولا نقصان
وثابت بقطعي لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين

كذلك لان كلمته ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تتناول لها قط كالايمان والاركان
الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب
قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي وهو اخص
من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن فمعنى العبادة البدنية هو ادارها بالبدن في الميقات
اعطاء لها او اتيانه كوبل لها حتى يكفر جاحده اي منسب الى الكفر منكره تفريع على العلم
والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك
لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب هو ما ثبت بدليل
فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما
ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على
اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان يتهاون
بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا
للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متى ولا فلا
فاما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف
او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما
توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وجامعها
ان يطالب بها ويواظب عليها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من
غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف
الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم للصدقان الا على سنة الهدى
بالتقسيم الآتي انما هو باطلاق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض

قال السنة التي شرعها النبي صلعم اي سلوكه في الدين وهي الطريقة المسلوكة في الدين وجامعها
ان يطالب بها مطالبة الفرض والواجب حتى يستحق تاركها العتاب وهي على قسمين سنة الهدى
وسنة الزوائد فالاولى ما كان من تكميلات العبادات التي هي بمنزلة الاركان والشرائط
كالاذان والجماعة والثانية ما كان من العادات التي هي بمنزلة الادب والتواضع
وهي على قسمين سنة الهدى

يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي رح مطلقها طريقة
النبي عم اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان
سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا يتنصف وهو سنة اراد بها سنة النبي
عم هي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة
الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى
تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدي وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
كاللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة
والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا
لمصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى
والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء
كلها لا تقصد منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة
حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة
اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا للعذر وعلى هيئة التشهد تارة
فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو معنى المستحب الا ان المستحب
ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري
حال الذم والعتاب في الزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين ثم
قام صح واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتأخير السلام فتلحق بالنفل
بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم
اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت
صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا
كان تابعا بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه
والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان
يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا
نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها
فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تعالى لا فعلا الى الشروع مقيس على النذر لان
النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي
ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لقاؤه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل
من الابتداء في الصبر الفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم
يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية
بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وقسمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال
وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما احق من
الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا
في مقابلتها حقيقة ففي القسم الاول ليس لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة
في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه
الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليها مجازا وهي صارت بمنزلة العزيمة قائمة
مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن مع جودة في شيء من المبادي
كانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت
العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
اي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم قيام
حكمه بعد وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف
عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة
عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كمن رخص من اكره على اجراء كلمة الكفر
بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما دونه فانه رخص له اجراءها على اللسان
بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم المشرك هو حدوث العالم والنصوص
الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي
الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان
اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم
هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى
باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة
كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه
الامر بالمعروف عطف على المكره اي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر
جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت رأسا
وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاحرام اي وكجناية المكره على احرامه
يباح له ما اكره عليه مع قيام المحرم حكمه جميعا لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق بالعزم

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على
قوله وترك الخائف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال
الغير اي كتناول الشخص المضطر المخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه لفوت بالموت
عاجلا وحق المالك مرعي بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه
اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه
كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الوامر بالمعروف في صورة الخوف
او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما جرت
والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لان من حيث ان
السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان خارجا عن كالمسافر
اي كا فطار المسافر رخصة له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب
الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال
سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي
رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان
ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف على كمال قوله
سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما للتيسير واليسر كما يكون في الافطار
وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت
طابت فما ظنك بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون
وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ
بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فح الفطر اولى
بالاتفاق كما اذا كان بالمجاهد او مشاغل اخر فان صام مات يموت آثما ولما اتم نوعي المجاز فما وضع
عنا من الاصر الاغلال اسقط عنا ما لم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال المثقلة

قوله ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال الغير اي كتناول الشخص المضطر المخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه لفوت بالموت عاجلا وحق المالك مرعي بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الوامر بالمعروف في صورة الخوف او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما جرت والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لان من حيث ان السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان خارجا عن كالمسافر اي كا فطار المسافر رخصة له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف على كمال قوله سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما للتيسير واليسر كما يكون في الافطار وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فما ظنك بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فح الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان بالمجاهد او مشاغل اخر فان صام مات يموت آثما ولما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر الاغلال اسقط عنا ما لم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال المثقلة

قوله ليس من البر الصيام في السفر قال ليس من البر الصيام في السفر قوله ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف في الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال الغير اي كتناول الشخص المضطر المخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه لفوت بالموت عاجلا وحق المالك مرعي بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه اي حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل في صورة الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الوامر بالمعروف في صورة الخوف او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما جرت والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لان من حيث ان السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان خارجا عن كالمسافر اي كا فطار المسافر رخصة له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي رح الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة اولئك العصاة وليس من البر الصيام في السفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف على كمال قوله سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة انما للتيسير واليسر كما يكون في الافطار وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فما ظنك بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون وما احسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فح الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان بالمجاهد او مشاغل اخر فان صام مات يموت آثما ولما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر الاغلال اسقط عنا ما لم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال المثقلة

والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل اي المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء التي اطلقه وفرض مع انضم النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة الغنائم لشيء الا اللحوق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة الحسنة بحسنة الا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائض في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة في الليل وامثال ذلك كثير ورفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فهي ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوقبنا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا مجازا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقي في موضع آخر كان للنقص في المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر لتوفق قرينة ويطابق اصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رخصة ترفيه والاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال نحن نقول ان تمام الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كعتق العباد وكولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان التصدق ممن لا تلزم طاعته تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا يظنون ان يحظروا عليهم ان عليهم جناحا في القصر وعلم ان قيد الخوف ليس بشرط فالامن موقوفا عليه القصر سقوط حرمة الخمر والميتة

في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان ثبت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال
المذكورة فانه يأكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان في رواية عن ابي يوسف والشافعي رح
انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والوجوب
ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص المتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان تقع المتناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة تقع عليه غاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا
وشرط غسل الرجل في مدة المسح فان استنار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه قد كان
طاهرا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس
وهذا على رواية الاصل وعن ابي يوسف رح اما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماحيا والمسح
فرغ عن بيان الاحكام الشرعية ذكر بعد بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام
وكان الاولى ان يذكر بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** الامر اما
باقسامها من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامر الصغير او الكبير او قبيحا لعينه
لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام الشرعية والمراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام فهو بالطلب اعم
من ان يكون المفعل او الكف بها اسبابا مضافة اليها اعلل شرعية تنسب الاحكام اليها حيث انها ظاهرة
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى من حيث وثبت العالم والوقت وملك الحلال والباقي ظاهرا منصوبا والراس الذي

يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق
المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف
المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم
اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير
فسماوات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان
الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى فنفي هذا الوقت الا ايجابا غيبيا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا
ناظر الى ملك المال فان المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق
بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه تكريرا بتكرير الله تعالى
الليالي عن مجاورة الصوم فتعين النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوب هذه الصدقة
والاصل في ذلك هو انه فانه يمونه ويلي عليهم الولاد الصغار والعبيد فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد
الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد
والوقت شرط وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الخارج من الارض
تحقيقا يجب العشر وسقط اذا هلكت الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله
تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها هو المالك
بحال الكافر المتوغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة
الحقيقية والحكمية والاصغر والاكبر كما ان الوقت سبب لها والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدر فانما حكم الله
تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى الا بمعاملة يتهيأ بها معاش من البيع والاجارة ونكاح يكون
سببا لانعقاد النسل والعلم ان تعلق البقاء المقدر بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان
بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان لهم قسم كذلك ولا تعلق بافعالهم وقدم الكلام
المرتبين اسباب العبادات والمعاملات وسببا العقوبات وشرعها بقوله واسباب العقوبات الحدود والكفارات اما الحدود
قتل وزنا وسرقة واصرار بين الخطر والاباحة فالعقوبات اعم من الحد والتعزير القصاص والكفارة نوع آخر من سبب الصوم

حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة
هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة
فسببها الابدان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى
صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي
الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا والمفوت فيجب
الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك لمالكه ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة وانما يعرف سبب
بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي انما يعرف كون
الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق
البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون مسببا له وحادثا به كما يقال كسب
فلان مح يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الرأس
الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو البيت
الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام
السنة فقال **باب اقسام السنة** السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة
وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هذا فقط
لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر لانها مما يسوق ذكرها
تحت الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقابلة عليه هذا الباب
لبيانها تخصص السنن ولم يوجد في الكتاب قط وذلك اربعة اقسام اربع تقسيمات تحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طريق
اصول الفقه لا اصول الحديث وان اشتركا في بعض الاسامي والقواعد القسم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله
عم اي كيف يصل بنا هذا الحديث منه عم بطريق التواتر او غيره وهذا انما يكون كلاما كالمتواتر وهو الخبر الذي

قال في الكتاب قال في السنة اي في السنة الموجودة لا الفعلية ما يخص السنن بالخص في هذا الباب فخرج عن السنن
قوله قال في الكتاب قال في السنة اي في السنة الموجودة لا الفعلية ما يخص السنن بالخص في هذا الباب فخرج عن السنن

قال رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب كالشرذمة وتباين اماكنهم وعدالتهم ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كلما يحصل به العلم الضروري فهو من امارة التواتر ويدرك هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه ويستوي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ وذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان كل ناقل يتصور آخرا فلو لم يكن في الاول كذلك بان احاد الاصل فيسمى خبر الآحاد المنتشر في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط او الآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلوات مثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لان في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد نهائي وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة يسع جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقول الامامية انه يوجب علما مستدلا لا ما ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجوده لغة وعلى ان يقام عليه دليل يقع الشك في اثباته ويحتاج دفعه الى مقدمات غامضة دقيقة او يكون التعبير بالكثرة بمعنى حيث عدم تواتره القرن الاول لم يبق في ذلك معنى كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل اي القرن الاول وهو الصحابة ثم انتشر في القرن الثاني تواطؤهم على الكذب وهو التابعين الثاني وبعدهم تبع التابعين وتبع التابعين لا اعتبار للشهرة بعد ذلك فاعلم ايها الناظر قد اشتهر في هذا الزمان فلم يبق شيء منها احاد الا يوجب علما طمأنينة الطمأنينة يسع جانب الصدق فهو دون المتواتر فوقت

قال رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب كالشرذمة وتباين اماكنهم وعدالتهم ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كلما يحصل به العلم الضروري فهو من امارة التواتر ويدرك هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه ويستوي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ وذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان كل ناقل يتصور آخرا فلو لم يكن في الاول كذلك بان احاد الاصل فيسمى خبر الآحاد المنتشر في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط او الآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلوات مثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لان في وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد نهائي وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة يسع جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقول الامامية انه يوجب علما مستدلا لا ما ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجوده لغة وعلى ان يقام عليه دليل يقع الشك في اثباته ويحتاج دفعه الى مقدمات غامضة دقيقة او يكون التعبير بالكثرة بمعنى حيث عدم تواتره القرن الاول لم يبق في ذلك معنى كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل اي القرن الاول وهو الصحابة ثم انتشر في القرن الثاني تواطؤهم على الكذب وهو التابعين الثاني وبعدهم تبع التابعين وتبع التابعين لا اعتبار للشهرة بعد ذلك فاعلم ايها الناظر قد اشتهر في هذا الزمان فلم يبق شيء منها احاد الا يوجب علما طمأنينة الطمأنينة يسع جانب الصدق فهو دون المتواتر فوقت

متى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر
جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد
علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون القصاص لا فيه شبهة
صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد عم
بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين
دون الواحد لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون في المشهور والتواتر يعني في القرون
الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والتواتر فلا عبرة بعد ذلك بأي قدر كان لان كلها سواء
في انه لا يخرجه عن الاحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقيني كالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي هلا خرج من كل جماعة
كثيرة طائفة قليلة من بينهم ليتفقهوا في الدين اي يتدربوا في الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا
في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقين في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاولاد
عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي
اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب
للعمل في الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا تكون مما نحن فيه على ما بينه في تلك في تفسير
الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اتاه علم الكتاب بيانه ووعظ الناس ولا فائدة في نشر الامور
الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل وهي انه عم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى
قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها كلها ايضا بعث عليا
ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل

لما فعل ذلك بهذه الاخبار وان كانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور
فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد وقع في بعض النسخ قوله والاجماع المعقول عطفا على
الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رضي على الانصار بقوله
عم الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير هكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء ونجاسة المغصوب
هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو لم يعمل بخبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام قيل لا عمل
الا عن علم بالنص مع قوله تعالى ولا تقف ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل
ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء
اللازم والثبوت الملزوم فنشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه هو العلم او يوجب
العلم لثبوت ملزومه هو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع ما ليس
لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم يبلغ رتبة التواتر
والشهرة فلا بد ان يعرف حاله وهي انه اما معروف او مجهول المعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة
والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه قال الراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهم جمع عبدل ثم عبد الله المراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله
بن عباس قيل عبد الله بن الزبير يلحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل فما عرض ابو موسى الاشعري كان
حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك رح فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان الفقهاء روى ابو هريرة
لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول
ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر فقط
وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه
لم يترك الا بالضرورة حتى لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصاره فلم يدرك مراد
رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة ترك الحديث
ولعمل بالقياس وهذا الذي ذهب اليه ابا هريرة واستخفافا به معاذ الله بل بيانا لنكتة في هذا المقام
فتشبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري
بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وقد روى
ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغتراب
فان شاء فخير وحسن وان شاء فخير وصاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان
هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان المتلفات والمبيعات كلها مقدر بالمثل
في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان
بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ان يحسب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك و
الشافعي رح الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى
انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة
بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل
خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة و
لهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع
انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر
وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب
بان لم يعرف الا بحديث واحد كحديث بصرة بن بعيد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصاره فلم يدرك مراد
رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة ترك الحديث
ولعمل بالقياس وهذا الذي ذهب اليه ابا هريرة واستخفافا به معاذ الله بل بيانا لنكتة في هذا المقام
فتشبه كحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري
بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وقد روى
ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغتراب
فان شاء فخير وحسن وان شاء فخير وصاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان
هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان المتلفات والمبيعات كلها مقدر بالمثل
في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان
بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ان يحسب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك و
الشافعي رح الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى
انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة
بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل
خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة و
لهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع
انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر
وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب
بان لم يعرف الا بحديث واحد كحديث بصرة بن بعيد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

قال رسول الله صلعم من قهقه في الصلوة انتقض وضوءه ولا صلوة له

او اختلفوا فيه وسكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلاثة لان رواية
السلف شاهدة لصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا يقبل واما المختلف فيه فاوردوا
في مثاله ما روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها
فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأي فان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود
سرورا لم يسر مثله قط لموافقة قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما الصنع بقول اعرابي
بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رأيه هو ان المعقود عليه عالي المهر مسلما فلا يجب
بمقابلته عوض كما لو طلقها قبل الدخول لم يسم لها مهرا فعلى رض عمل ههنا بالرأي والقياس
وقد علم خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن
ما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو موكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد المهر المثل كما يؤكد
المسمى انما لم يظهر ان السلف الا لو كان مستنكرا لما قبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول مثاله ما روت
فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة وروى عمر رض قال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم
يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رض بحضرة من الصحابة فلم ينكره احد وكان اجماعا على ان الحديث مستنكر
ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب السنة والقياس على الحامل المبتوتة على المعتدة عن طلاق رجعي
الا حديثا من قبل من السنة يخصه او بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب
السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة ولم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول الذي لم يظهر
حاله في السلف فلم يقابل ولا قبول الخبر العلة قبل الاشتراط انكم يكن مخالفا لكتاب الله وفائدة اضافة الحكم
الى الحديث وان القياس الى الحكم الخصم فيما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم وتفرع عن بيان القسم الراوي
شرع في شرائطه فقال وانما قبل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام العقل هو

في بدن الآدمي يضيئ بطريق يبتدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيئ
بسبب ذلك النور طريق يبتدئ من ذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس
مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ من طريق الى انه لا بد من صانع
ذي علم وحكمة فيبتدأ العقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى
المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدأ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدئ الى المطلوب للقلب
فيدرك القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب يدرك العقل آلة له على طريق اهل الاسلام فالقلب
عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقها بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد
الاشراق بالشمس والسراج عند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس
الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل هذا اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل
وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي المعتوه والمجنون لان الشرع علم لا يحلهم اهلا
للتصرف في امور انفسهم ففي امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا
كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه اذا ضل في تحمله لكونه مميزا ولا في
روايته لكونه عاقلا والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اي سماعا مثل سماع شيء يحق سماعه
من اوله الى آخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع في سماع
مجلس الوعظ بعد ان يمضي شيء من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد الكلام الماضي
بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان
في مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على
حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود لا يضيع
حفظه وله ما جاء اي المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد هو الطاقة اي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة
البشرية له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده هي العمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته اي مع
مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني اذا تركته

قوله فان قلت ان الاذن تسمع بين الاذن والعين كذا قال الشارح وفيه بحث ل

وهذا كله الى حين اداءه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان
او جماعة فمتى تفرغ ذمته عند التبليغ وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى آخر هكذا الى
يوم التناد او الى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط
لنقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد
الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغيير
مصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل
نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه العدالة وهى الاستقامة فى الدين وهو تتفاوت الى
درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر هنا كما لها وهو حجان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر
على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء
ومتعذر فى حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفى الكبائر
اختلاف فعن ابن عمر رض انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وروى والبوهرة مع
ذلك اكل الربوا وعلى رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والشهادة
الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته
كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر من
كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفى لرواية الحديث
لان هذا الظاهر لعارض ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفى هذا
فى الشاهد فى غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان فى الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا يكفى هنا
وهذا لان الاسلام هو التصديق والاقرار بالبدائع كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الا ان
قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى لك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم حصول هذا المعنى للكفار ممنوع لانهم

باعتبار امارات الانكار والاقرار شرطا لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بل
من قوله بالله يحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبرا لهو الاسماء التي هي المشتقات من الرحمن والرحيم
والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون
مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط في البيان
اجمالا كما ذكرنا اي الشرط الاسلام بيان اشرائع الاجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله
تع مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال
لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل
شهادته وحكم بالصوم وقال للجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله
فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى
اذا بلغت المرتد فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها ويحل فرلك زوجة
منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت
غفلته تفريعا على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى
الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت
غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فيقبل
رواياتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهاداتهم في المعاملات
هكذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بالنبي
رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم
بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان
يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم
او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع

لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو
بنفسه حاضرا خ فان ارسل الصحابي يقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند يقول سمعت
رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا
اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي
رح لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته و
ذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت
اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان الكلام منا في ارسال من يرفع اسناده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به
الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم ولي بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح
له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يكره اسماء الراوي لئلا
يحمل عنه ليفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث
قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق
ولم يشهد النبي عم لغيرهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث النكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله وقيل لا يقبل الا ان اسناده كالتعديل
والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فنوعان ما يكون الا بالاتصال فيظاهر
ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي ومخالفته لدليل فوقه فان كان النقصان في النائل
فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي المعقول وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف عموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ
يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او المعتبر
كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور والحادثة المشهورة

كحديث الجهر بالبسملة في الصلاة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلاة مشهورة مستمرة كان يحفظ
الوف من الرجال ولم يسمع البسملة الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب او اعرض عنه الائمة من الصدر
الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه
مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله عم ابتغوا
في مال اليتامى خيرا كيلا تأكله الصدقة فعلم انه غير ثابت وما دل بتاويل ان المراد بالصدقة
النفقة عليه كما قال نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا واستنبطنا ايضا جواب ان اي يكون
الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول التقسيم الثالث في بيان
محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها
واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه
دون وجه فهذه خمسة انواع هذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او
اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وغيرهم من المسامحات المشتهرة لجمهور السلف اقتداء
بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات
او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع احدهما ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث
اذا التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقيل يشترط عدد لان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين
في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر
الواحد ولا يثبت الحدود منه لان في اتصاله الى الرسول عم شبهة والحدود تندرئ
بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى واستشهدوا
عليهن اربعة منكم ومثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود
ثابتة بالكتاب والمكان من حقوق العباد ما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون
والاعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة يشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والبلوغ
والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين وتلفظ بقوله اشهد

وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة صح
يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان
لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول وكلك
فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك شيئا هديته فانه لا الزام فيه على احد بل
يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا
كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة
والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا يجمع الشرائط
يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم لان
الخبر غير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر
وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الموكل
والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان
التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام على الوكيل والعبد فلهذا
يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح يعني العدد والعدالة لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا عاينا الشيء
اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شيء منهما فرقا بين الخبرين فيه
وعندهما لا يشترط فيه شيء بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا
والمولى لم يشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع
في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم الضمني المطلق خبر الواحد عم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال
وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب
سائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى النبوة بعد الرسول عم لان الحادث الفاني لا يكون ابدا بالبداهة وقسم يحتمل
على السواء كخبر الفاسق فانه حيث اسلام يقبل الصدق وحيث يحتمل الكذب فيجب التوقف وقسم ترجح احتماله على الآخر

وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ١٢

قال

لخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود هنا اطراف ثلاثة طرف للسماع بان
يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف
الاداء بان يلقيه الى الآخر لينتفع نفسه وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وذلك بان يكون عزيمة وهو بان يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة المحدث مشافهة
ورخصة بان يقرأ على المحدث من كتاب حفظه وهو يسمع ثم يقول له اهكذا قرأت عليك
فيقول نعم وهذا احوط لانه اذا اقرأ بنفسه كان ابلغ في ضبط المتن لان عامل النفس اثبت
عامل الغير او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب حفظه ان يتلقنه فيه ثم الاحسن ان كان
توطيئة النسيان والجواب ان معلم الامة وكان معصوما عن الخطأ والنسيان فالاحتياط في حقنا هو
الاول ان يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يسمي شيخه ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اي الى ان تصل بالرسول صلعم
ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث عني فهذا من الكتاب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغك رسالتي هذه فحدث عني بهذا الحديث
فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة العلمية البينة ان هذا كتاب فلان او رسول
فلان على ما عرف في كتاب القاضي فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاولان من
الاخيرين ويكون رخصة وهو الذي للاسماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين الغيبة ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان آه للمناولة بان يعطي الشيخ كتابا سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتاب سماعي
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو للاصح بدل الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة
لا بد منها في كل حال والمجاز لان كان عالما اي كان في الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا اي اذا اجزنا
بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة

الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن
من غير الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي رح ويحمل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان عمر رض النفي جلا فائدة
ولحق بالروم مخلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي كان
سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود وشهر
به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة روى
زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعلم وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث
النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذلك
يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين
كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء والقاصرين حتى
لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال حقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا باسمه او يذكره بصفة غير
مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ
ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا
وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر شرع من اصحاب
الجهاد ولا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي عم كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال المجروح

ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يرون في حداثة سنهم لشطر الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان وتكثار مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف يحفظ عشرين الف حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المص عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث معارضة المقبولات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات فحكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد ايضا ذكر في الركن بتعاضدنا والا فهو داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل كذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصيرا الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة
لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول لعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد ورد في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى ما بعده وهو قوله
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس
هكذا ذكر فخر الاسلام كلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس
سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة
رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به مثاله ما روي ان النبي صلعم صلى
صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها بثلاث
ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار لسائر الصلوة و
عند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصير بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة
رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فح يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله والبقاء
ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي
عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر بالقاء قدور طبخ فيها لحومها وروى غالب بن ابجر
قال لرسول الله صلعم لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح لحومها
فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها ايضا روي عن جابر انه عم سئل اصحابه
هو فضالة الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس هذا
يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق
ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون
نجسا لجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في المرة الاكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله والسند باب الترجيح وجب لقيام كل واحد
من المتوضئ والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا ينجس فوجب استعمال الطاهر والتوضي
به الآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم ينزل بالحدث للتعارض فوجب التيمم اليه لا يقال
ان الماء كان في الاصل مطهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات
اصل الآدمي هو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان التيمم والحرام اذا تعارضا
ترجح الحرام فيجب ان يترجح الحرام ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان الترجيح كان للاحتياط او للاحتياط
ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وهو اي هو الحمار مشكوك لهذا الاجل التعارض لا ان يعني
الجهل اي لا يعني ان حكمه مجهول ليكون من قبيل الادرى بل حكمه معلوم هو وجوب التوضي وضم التيمم
اليه لما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض يجب العمل بالحال لانه لم يوجد العمل بهما
دليل يصار اليه الا الاصل بالحال وليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل
المجتهد بما يتيمما شاء لشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة
التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعي رح لا يشترط شهادة القلب ولهذا كان له
في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف المتنازع فانه ما ترك عنهم واتيان في
مسئلة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما كذا
قيل ولما كان بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية
حكمها الترجيح والتوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يتيقنا
بان كان احدهما مشهورا والآخر احادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى
على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما
اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للخمس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس يؤاخذ
وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفضي الى المواخذة في الغموس
فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المواخذة الاخروية وآية المائدة على
المواخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مواخذة اخروية وهي الاثم لا مواخذة دنيوية وهي الكفارة وقد
حررت فيما سبق باطول من هذا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قتادة قرأ ولا تقربوهن حتى يطهرن وقرأ بعضهم
يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن واغتسلن او لا وقرأ
بعضهم يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فيجب
التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فيجب
انقطاع الدم ح يحل الوطي ويحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام ويحتمل
عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على
التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب اي يحل تطهرن ح على طهرن كيتبين
بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتاخر ناسخا
للمتقدم كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان
هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملا او لا والآية الاولى
تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من
وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول تعتد بابعد
الاجلين احتياطا الى ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد
تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال احتجاجا على علي من شاء

بالهمة ان سورة النساء القصرى اعنى صورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال
نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناولاه فيعمل به وهكذا قال عمر
رض لو وضعت وزوجها على سرير لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة
والشافعى رح جميعا او دلالة تعطف على قوله صريحا اى من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح
فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان
الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعنا
ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون
النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو
غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او
الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى والمثبت اولى من النافى هذه قاعدة
مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل
من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فيحتاج لك الى التنقيح
بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد
ويبقيه على الاصل لمساواة الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وقوع الاختلاف
فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى
اشار المصنف الى قاعدة فى فلك رفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف
بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذى لم يتحقق او كان مما
حاله لا يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من
الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل لم يكن عليه

ظاهر الحال فعند تعين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي مضيا
بالدليل كان مثله فيتعارضان فيتساقطان ويحتاج بعد ذلك الى دفعه فيجاوح مذهب ابن ابان والاخلا
الى لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا اما عرف ان المراد اعتمد على الدليل بل بناء
على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فجاوح مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينا المص بتمامها لكن اورد على غير ترتيب المؤلف فجاز اولا
بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رضي الله عنها
في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله عم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لم يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة لكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها
كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
وبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارض فخبر النفي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست
للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع وكان علمه مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم
اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام قضاه فقيل انه قضاه ثم تزوج واخذ الشافعي رح حيث لا يحل النكاح
في الاحرام كما لا يحل الوطء بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح واخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم

فالاحرام لم يكن عارضا في بني آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان حلالا ثبت
وانما الاختلاف في اتفاقه ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للاحرام
العارض فخبر النفي في باب حديث ميمونة وهو ما روى انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو حرمة
لبس غير المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا اعلم مستندا الى دليل فعارض الاثبات
وهو ما روى انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لا شك انه قد رآه عليه لباس المحللين ومن هم فلما
تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يتفاوت
في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذا الوجه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان
يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما لا شبهة حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض
خبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارض بما اخبر به قائلا لا بد له
ثم جاء آخر يقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه
الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت
وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وحله بنفسه في
الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القى الماء
فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بينا
في تحقيق الامثلة ح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة
وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
راوي احدهما ذكرا والآخر انثى او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذا الترجيح لان المعتبر

قوله لكن اذا عرف الخ توجيه العبارة
قوله لتعلق الخ هذا الخبر نفي للامر العارضي اي النجاسة والحرمة
قوله انه طاهر اي الماء
قوله اي الطعام
قوله خبره اي خبر الآخر
قوله او حلال اي في الماء
قوله او حل اي في الطعام
قوله خبره اي خبر الآخر
قوله الطهارة اي كالنجاسة الخ اي مثل حرمة النجاسة والحرمة
قوله لانه نفي بلا دليل
قال
قوله فوجب العمل الخ فان الاصل وهو الحل والطهارة اي في الماء والطعام
قوله وهو الحل اي في الطعام
قال
قوله لم يترجح احد الخبرين اي

في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والندرة والهجرة فان عائشة رضي الله عنها كانت افضل
من اكثر الرجال وبلالا كان افضل من اكثر الصحابة والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة
العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثر يرجح على عدد العدد ان كان في
درجة الاحاد واما ان كان في جانب احد وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد
وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا
تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت
للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت
للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة
لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على
المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم
يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ
المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال
فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع
بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز
بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله
كلهم اجمعون هذا الاحتمال وتأكد العموم او بيان التفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى
واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلاثة قروء
فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانما يصحان موصولا ومفصولا وعند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال ونحن نقول لفظ الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل لا باس
فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا
قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان
يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على
حاله يصح موصولا ومفصولا لا بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في
الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو
لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف
الشرط المقدم فانه ليس كذلك في الاثناء وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة
غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا تاما وانما يصح
ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا تقييد بمعنى بدون ما قبله فيجب
ان يكون موصولا به لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا
ايضا بان يقول الا ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح
مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا
النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال لابي جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء
العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة
رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الا ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتجر
الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعند الاكثر رح يجوز ذلك لان الاختلاف في تخصيص

يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي
اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل
وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم
مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا اي
كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده لعين تغيير بل
هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان
تخصيص العام الا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسئلة الاول ان الله تعالى امر لابني اسرائيل
ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا
ان يعلموا انها باي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق التنزيل فقد خص
العام وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد
المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان له بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة وضعت
لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ
لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل
اهلك ايضا فيها فالاهل عام يتناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من
اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل
النبي من كان تابعا له في الدين والنقاوة لا من كان له النسب فلم يكن الابن الكافر اهلا له الا انه خص بقوله تعالى انه ليس
من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا
من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عم لما تفطن لان
شفقته عليه حتى سأل من الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي ان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس
من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما تعم الكل فيدخل فيه

فقال عبد الله بن الزبعرى ألست ان عيسى عم وعزير والملائكة قد عُبدوا من
دون الله فتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية منزلا اياها فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله لم يتناول عيسى عم لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان
كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى لما سأل
تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء
ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث
الوجوه الفاسدة ترك فكره واشتغل بحث الاستثناء فقال الاستثناء منع التكلم بحكم بقدر
المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء منع التكلم بقدر المستثنى حكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى
اصلا فجعل تكلما بالباقي بعد اي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له
علي تسعمائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به لم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد
الشرط وعند الشافعي رح منع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه دلالة في الكلام
السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة
فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته الا
تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه
لا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض
وهو بحسب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن حسن لاجماع اهل اللغة
على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق
المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان ح لان قولنا لا اله الا الله للتوحيد معناه النفي والاثبات فلو كان
تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله

لا اثبات الا الله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى
ح لا الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في
القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة والخمسين عاما الذي عاش بعد غرقهم فلو حملنا
هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم لطريق المعارضة في الايجاب
يكون لا في الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح لان اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بعد النفي اثبات
باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم يكن عكسه ذلك لان الاستثناء
بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس مراد من الصدر كما ان الغاية ليست مرادة
من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بالحد كما ان الغاية ينتهي
بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما
وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله آلهة آخر قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا
صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو لا يصح استخراجه من الصدر
بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء
عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فجعل مبتدا قال
الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العلمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اي ان هذه الاصنام التي
تعبدونها انهم عدو لي الا رب العلمين لكن رب العلمين فانه ليس بعدو لي فانه تعالى ليس اخلاقي الاصنام
فيكون كلاما مبتدا ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدوه
عدو لي الا رب العلمين فيكون متصلا هكذا قيل ههنا والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها
على بعض بان يقول لزيد علي الف ولعمرو علي الف ولبكر علي الف الا مائة ينصرف الى الجميع

كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عنده
الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة
طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان
كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا عندنا ينصرف الاستثناء
الى ما يليه بخلاف الشرط لانه تبديل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يصح
لكن لضرورة عدم استقلاله بتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه
لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا
بالجميع لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا
من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضائقة فيه بعد حصول المقصود وبيان ضرورة
عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع
له اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق
اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام وجب الشركة مطلقة في فرية
الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما فحكم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاستحقاق البيان فكانه قال فلامه
الثلث والبيان اثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال بلسان المقال السكوت
الشرع عند امر لعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا رأى امرا يباشرونه ويعاملونه كالمناكحات
والشركات او رأى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح مسكوت اهميت مقام الامر بالاجتناب وفي حكم سكوت
الصحابة بشرط التقرير على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة اعتقت وجب عليها خيار ولا اثم جاز لانها
ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يعتق عن الاولاد ما ياخذهم بالقيمة بنكت
عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان في ذلك الحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع الحر لا تضمن
بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى عن رؤية عبده يبيع ويشتري

فانه يصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر الناس ودفع الغرور عنهم واجب
وقال زفر لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وانه يكون لغرض آخر
والمحتمل لا يكون حجة او يثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعماله او طول عبارة يدل على ما هو
المراد كقوله له على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال له على مائة درهم
ودرهم انما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون بان
الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر الحالات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا ثوب بل يرجع الى القائل
في تفسيره وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا
درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقا وبيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة فهو
النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم ان النسخ
ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي
كان معلوما عند الله لا انه اطلقه فصار ظاهرا في البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا
في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل نسخ ابيح الخمر التي هي معينة
بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد
ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه يدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب
الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في
حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله
تعالى تبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل
عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص
الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب
الامور وهو لا يصح الالوهية عن ذلك الى النسخ شيء يكون منه بدا وهو الحق القول ان الله تعالى يعلم مصالح العباد

فيحكم كل يوم على حسب مصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء وأكل غذاء اليوم ثم غدا
بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب مصلحته مزاجه فيه لم يقل من
المريض اني أبدلك غدا الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني
حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكمه يحتمل الوجود والعدم
لفسنه بانيكون مراما ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان لا ممتنعا لذاته كالكفر
فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان لا يقبل النسخ وليم المتحقق بانيا
النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك
الوقت البتة ولبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلاثة ايام
خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين اما حكاية عن قول يوسف عم وكل ذلك غلط لان
من الاخبار والقصص الاولى في نظيره قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره وقوله تعالى
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه وتابيد ثبت نصا او دلالة عطف
على قوله توقيت فانه اذا الحق بتابيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها رسول الله صلعم لا يقبل النسخ لان التابيد الصريح يمنع النسخ وكذا الذي بعد نبينا فلا ينسخ ما قبض
عليه وعم وقد ذكروا في نظير التابيد الصريح قوله تعالى في حق الزاني خالدين فيها ابدا او دلالة
بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل جوابه بان ذلك فيما اذا اكتفي بقوله خالدين كما في العصاة
واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محكما في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار والاحكام الادلة
في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ شرطه ان يعتقد
القلب عند نا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يمكن فيه اعتقاد
ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط فيه فصل زمان يمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم
زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ بامره على
الخمس في ساعة ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها ولو تمكن النبي عم من اعتقادها فقط

وانه امام الائمة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لما ان
حكمة بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى
وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان يتمكن من الفعل البتة ثم شرع
في بيان ان ما يصلح حجة من الحجج الاربع يصلح ناسخة او لا فقال والقياس لا يصلح ناسخا اي لكل
من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالرأي لاجل الكتاب
والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني
رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب
والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد
يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وكانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع اليه لكن
لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح كان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة
بالرأي الا ان عامة علمائهم يجوز نسخ الكتاب بقياس يستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا
ناسخ الشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال
فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد بان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم
تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب
بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات
بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة لا من قبيل نسخ ذلك
بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته ولكن نسي الحديث من الغلوب وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة
فهي اربع صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عندنا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالكتاب كما انه لو جاز
نسخ الكتاب بالسنة لقيل الطاعنون ان الرسول عمل اولا بالكتاب فكيف يعمل بالسنة بتبليغه لو جاز نسخ
الكتاب بالكتاب لقيل الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن

لا مفر عنه في المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به ومشك
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله تعالى كلام رسوله ورسوله كلام
ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له النساء ما شاء
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة لا وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وكذا كل ما ورد في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي لما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ان ينسخ من القرآن في حق الرسول عم بالنسخ
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن المثاني آية والآن تعد على ما في المصاحف
الا في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن تعد على ما في المصاحف في ضمن اثنتي
عشرة آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه فقد سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال وسبعون آية عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة
على ما اصحاب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى الاربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

قوله لا يحل لك النساء من بعد اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له النساء ما شاء
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة لا وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وكذا كل ما ورد في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي لما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ان ينسخ من القرآن في حق الرسول عم بالنسخ
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن المثاني آية والآن تعد على ما في المصاحف
الا في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن تعد على ما في المصاحف في ضمن اثنتي
عشرة آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه فقد سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال وسبعون آية عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة
على ما اصحاب الاتقان وعندي انها زائدة على عشرين الى الاربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا يتصور المزيد عليه في كتب الحنفية رح وان تبعه الشافعية باطول منه
في كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله
عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات باوت تتابعات
وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان فقطعوا ايديهما والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عموم اطلاقه يبقى اصله
مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب
يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا او لا والحديث المشهور نسخ هذا
الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن للابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ
عندنا وعند الشافعي تخصيص بيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر المنسوخ وعنده
يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد هو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط
عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين الظهار بالقياس على كفارة القتل المقيد بالايمان
فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما خصصنا هذا
التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظم التلاوة وجواز الصلوة ومعناه وجوب العمل والاطلاق فيجوز ان ينسخ
احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام
ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجز هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع
في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام فكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله
صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب ومفترض انما
استثنى الزلة لان المبا لبيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى بها فعل ام لم يفعل
فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصد للحرام ابتداء ولا استقر عليه بعد الوقوع كمثل من جنى في الطريق
فحرمته ثم قام حلالا فانما كان من قصد الزنى وما استقر عليه كما كان من قصد موسى عم بالضرب التسبب في قتله
بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل ثم قال هذا من عمل الشيطان لكن التقسيم النسبة الى الآخر
حقه لم يكن شيئا احيا الشيطان الا ما ثبت بدليل فيه شبهة كانت الدلائل كما انقطعت تحقق الخلاف في اقتداء الخلف

لم تصدر عنه سهوا ولم تكن طبعا ولكن مخصوصة به فقال البعض يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي
عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال البعض يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال
الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب المتمسك هذا الكلام وبين ما
هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب
او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا
علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اي جهة
فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون
مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقة في اظهار احكام
الشرع بالوحي فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو
جبرئيل عم فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبرئيل عم بانه قاطعة
الشك الاشتباه في انه جبرئيل عم اولا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعني القرآن
الذي قال الله تعالى في حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما بينه بقوله او ثبت عنده
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه نورا
عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا وان كان الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهام
لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع وكذا
لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع والباطن

ما ينال بالاجتهاد وبالتأمل في الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة في الحكم المنصوص
ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون
هذا من جملة عم لان الله تعالى قال ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل ما تكلم
لا بد ان يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شأنه والجواب
ان المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلمنا انه عام فلا نسلم ان اجتهاده
ليس بوحي بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو ما هو بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه اي اذا
نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحي ولا يجوز له الى ثلاثة ايام والى ان يخاف
فوت الغرض ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الرأي لم ينزل الوحي
عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأي نزل الوحي المتضمن للخطأ وما تقرر على الخطأ قط
بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطأهم الى يوم القيامة وهذا معنى قوله الا انهم معصوم
عن التقرار على الخطأ بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي من المجتهدين لامته فانهم يقررون على الخطأ
ولا يعصمون عن التقرار عليه نظائر كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر سارى بدر وهم سبعون نفرا
من الكفار فشاور النبي عم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء
وخلهم احرار العلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رض امكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من
قتل عقيل ومكني من قتل فلان لنقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون
قلوبهم اشد من الحجارة مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني
فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم
استقر رأيهم على رأي ابي بكر رض فاخذ الفداء وقال لتشهدن في احد بعددهم فقالوا قبلنا
فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه كلهم قال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر

ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض
لكنه لم يقر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات او مضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يامر بالفداء
وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول
لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض به وهذا كالالهام اي الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من
المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في
حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء
حجة في حق انفسهم وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم
شرع في بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزمنا علينا
مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المصنف بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص
الله رسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التوراة والانجيل فقط لا تلزمنا
لانهم حرفوا التوراة والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما بهوى انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله
تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او
دلالة بان ذلك كان جزاء لظلمهم فيحرم علينا العمل به وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح يتفرع عليه اكثر
الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التوراة
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فهذا كله باق علينا وكذا قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا
على ان القسمة بطريق المهايأة جائزة وكذا قوله تعالى انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل انتم
قوم تجهلون على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما
تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت كتابنا

صارت تلك جزءا من بيتنا وقد قال الله تعالى فبهداهم اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بالسنة فقال تقليد الصحابي واجب يعني به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وانما يسند اليه ولئن سلم انه ليس بمسموع عنه بل هو رأيه فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان تعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رأيه خطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا تقليد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر فيتعين البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة رح وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر يدركه فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بمائة بعد ما اشترت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم الا ان يتوب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه رح بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام قدر راس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر راس المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانه يضمن لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالقتر ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي اما في مالا يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد
وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيرا فانه
فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فح اختلف العلماء في
تقليده لبعضهم تقليدونه لبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر
مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه
كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه
صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان
يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كثيرا كان مثل عمر بن عبد العزيز
وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند
شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك
لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب وخالفه
شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى
قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك واسلم اليهودي فسلم الدرع
علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق
كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول
من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا يلزمه ذبح شاة الا
بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وروي عن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال
ونحن رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رايهم بركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

قوله كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي اما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيرا فانه فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فح اختلف العلماء في تقليده لبعضهم تقليدونه لبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كثيرا كان مثل عمر بن عبد العزيز وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك واسلم اليهودي فسلم الدرع علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مسروق كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا يلزمه ذبح شاة الا بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وروي عن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رايهم بركة صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

وهو مختار شمس الائمة وهذا كلام ظهرت فتواه في زمن الصحابة رض ولم تظهر فتواه
ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يسع تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع
في بيان الاجماع فقال باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي
صالحين من امة محمد عم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة
وهو تكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا
على هذا ان كان ذلك الشيء من باب القول او شروعهم في الفعل ان كان من باب الفعل
كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصته وهو ان يتكلم او يفعل البعض ويسكت البعض
بعضهم على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة
ايام مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر رض فقال كان جلالا مهيبا فهبته ومنعتني درته والجواب ان هذا غير صحيح لان
عمر رض كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ان لم تقولوها ولا خير لي ان لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في الواجبات
والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان
اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد
ليس فيه هوى ولا فسق صحة لقوله مجتهدا كذا قال اهل الاجماع
من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى عن الرأي فانه لا يشترط
فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن وأعداد
الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني
ان الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد
الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما
عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع
الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول في علم الشريعة وانعقاد
الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا لعترته عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني
تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس
بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم
حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل
الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم
قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء الفاحش خبث فيكون منفيا
عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي
رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان
الرجوع قبله محتمل وعلى الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع
لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من
بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك
في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق مثل البيع ونظيره مسئلة
بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان
القاضي يجوز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف الاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه

لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه وفي رواية مع محمد رح والشرط اجتماع
الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد
كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع
باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة من شذ شذ في النار
والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان الثابت بالمراد
شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر
جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية والعدالة فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين
فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم
كخبر الرسول حجة قطعية واشباهه وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوله الجبل الموصوف
من الشعرات اشباه ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون لداع
مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والاصح

انه لا بد من داع على ما قال المص والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس
اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز ج الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عم
لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي
اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون
من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تع حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم من
المصلح انه لا بد لنقل الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع
كل عصر على فقد كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على
كون القرآن كتاب الله تع وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع
قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث
المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم بهما لان الاجماع
لم يكن في زمن الرسول عم وانما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس الا احاد او متواتر ثم هو على تب اي الاجماع في
نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان
يقولوا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي
نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده لكن من الادلة القطعية
ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من تقدمهم من الصحابة
فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول من تقدمهم فيه على قولين اجتمعوا
اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم
ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم
تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث
في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان
القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان
القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ
من اختلاف قولين وهو اقسام منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب
التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة
وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف
مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا
حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف
اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف
الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي
وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف
عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال باب القياس القياس في اللغة التقدير
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب
الى اللغة لقلة التغيير ويتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع
والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه
وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر
فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المتعدى هو

مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون القياس
حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس
ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو
علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مبينا
له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار
الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك
جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال
قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس
الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث
معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ
فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضي به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في
الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو اردى
قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه هو التماثل فيما اصابهم من قبلنا من المثلات اي العقوبات بالقتل
والجلاء بالسبايا فنقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء
فيصير حاصل المعنى قتلوا بالاصابة احوالكم باحوال هؤلاء الكفار وناملوا بكم ان تقصدوا العداوة لكم
وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي ولئك الكفار وهذا هو الاعتبار بعبارة النص والقياس الشرعي نظير
هذا التماثل فكما ان العداوة علة العقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك

قوله لان بعض الناس الخ اي الظاهرية وغيرهم قوله ولان النبي عم الخ اي ما اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة مرفوعا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا وفي سنده قيس بن الربيع من قول عبد الله بن مسعود وقد ضعف وبقية رجاله ثقات قوله ولان القياس في اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو علة للحك

العلة الشرعية علة والحرمة حكم فتتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس
بالدليل المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لو اجرى على عمومه من كل
رد الشيء الى نظيره ان كان اتفاقا في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا اثبتنا
باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتماثل في العقوبات لورود فيها كان اثبات حجية القياس
عقلا اثبتنا بدلالة النص لا بالقياس لا يلزم الدور وكذلك التماثل في حقائق اللغة لا استعارة
غيرها لها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان تماثل مثلا في حقيقة الاسد
وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة
المشاركة في الشجاعة والقياس نظيره القياس الشرعي نظير كل واحد من التماثل في العقوبات
للاحتراز عن اسبابها والتماثل في حقائق اللغة لا استعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس
عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس لا يلزم الدور وبيانه ان القياس في كونه رد الشيء الى نظيره ثابت
في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن بكل قوله مثلا بمثل
وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة
بالحنطة والحنطة بكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما مر
كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط
الايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى
وجوب البيع بشرط المتساوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر
يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا
بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس
الفضل حتى يجوز بيع قفيز بقفيزين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصاعدا
حكم النص وجوب المتساوية بينهما في القدر ثم الحرمة بنار على فوات

حكم الامر يعني حيثما فاتت المتسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة
على وجوب المتسوية القدر والجنس لان ايجاب المتسوية في القدرين هذه الاموال تقتضي ان تكون
امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك القدر
والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة
بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر
كما في العدديات لم تشترط المساواة والاظهر الرد وعليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت
بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله
وسقطت قيمة الجودة بالنص هو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون
الداعي الى وجوب المتسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بعبارته والمراد
بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب المتسوية
وهذا الحكم هو معنى مدلول النص شامل للمحكم والعلة جميعا وجدنا الارز وغيره امثالا متساوية
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا
تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص هو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما
عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان
مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المناسب
في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار
العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير
عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا معه ولا عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد

To: www.al-mostafa.com

في وقعة أحد فأمرهم عم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى
عم عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اي اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله اي عذابه
حكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف اي القى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على حمال
كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية
فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان
اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما
وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء
عمر رض اياهم من خيبر الى الشام قبل حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا
بالتامل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فيعتبر واحوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا
توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي في القياس الشرعي فتامل في علة النص
لتعديها الى الفرع لتثبت حكم النص فيه الاصول في الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم
ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب
والسنة والاجماع ان يكون معلولا لعلة توجد في الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا
او يكون معلولا لعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد
ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عم الحنطة بالحنطة
من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل
على انه للحال شاهد اي على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول في
الاصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كنى به عن كونه معلولا لا لعلة
جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلاثة امور الاول ان الاصل في كل نص انه يكون معلولا لا لعلة

ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والاشارة
ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه
الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشرعية كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاصل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرط ان
لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء في بحكمه داخل
على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر اذ لو كان
حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على
حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على
حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم
المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي
ان يقاس عليه من هو على حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامته اختصاصه بهذا
الحكم وقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي البيع
وقال لهم شهيد فقال من يشهد لي ولم يحضر في احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله
انك وفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة
فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا
على غيره مع ان النصوص وجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه
غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس
اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره
كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ
القياس يقتضي فساد الصوم به وانما القينا ه

لقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله
فلا يقاس عليه الخاطئ المكره كما قاسهما الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا
تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه
بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص
في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو الذي جمهور
الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست
شروط الاربعة منها هي المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص
لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل
لاثبات اسم الزنا للملوطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم
شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محترم وهذا المعنى موجود
في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة ويفتضح الماء يجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه
ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطي اللواطة اسم الزنا
وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني و
المجوزون لهم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم احد
من الحنفية لم تسمي القارورة قارورة فقالوا لانه يتقر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقر فيه
الماء فينبغي ان تسمى قارورة ثم قال لهم لم تسمي الحجر حجرا فقالوا انه يتحجر اي يتحرك على وجه الارض
فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى حجرا فتحجروا وسكتوا والاصح ظهار الذمي تفريع
على الشرط الثاني اي لاستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشارح رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم
انما لم يعد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه لكون هذا التعليل تغيير اللحرمة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم اطلاقها في الفرع عن الغاية الا ان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة
وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين
العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم
والتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره
تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر
الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس
الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو
منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم
لكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكره الانسان وحمله على الفطر
يكون عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعنا هما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس
ولا ضير فيه فان اكثر المسائل تفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في
الفرع وهنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان القياس
على رقبة كفارة القتل والتقييد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج في القياس
مع وجود النص وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا بأس بان يثبت الحكم
بالقياس والنص جميعا كما هو دأب اصحاب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه
لو لم يكن النص مع وجوده لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبله انما صرح بتقييد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا اربعة كان هذا شرطا سابعا
فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد وهو بقاء حكم النص الا ان يتغير عما كان عليه سواء تعدى الى الفرع
فعم وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل بوجوب اصول تقدير ثوبكم فلتم
ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا

بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة
الربوا في القليل والكثير وأقصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا
القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن
يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر لا يصلح
ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح يأول في المستثنى
ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي
بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فيبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين تحت
الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نأول في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة
والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة
والقليل غير متعرض له اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة
فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فيبقى في المستثنى
منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة
هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير بالنص اي
بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا اي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير
في الصدقة جواب سؤال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث
قال عم في خمس من الابل شاة وانتم علمتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما
كان كذلك يجوز ادائه فيجوز ادا القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحا
فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صدقة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى
وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب

ثم اوجب ما لا يسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي يأخذها الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز الموعود من ذلك المسمى الذي اخذه
بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله عم خذها من اغنيائهم وردها
الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده في
حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان
الله تعالى هو المالك لها وياخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك ولك
ان تحمله مع اختلاف الموعود اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لاحتمال انجاز الموعود مع قلتها
وكثرتها فان الموعود الخبز والادم والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفي الا بالادام فكان
اذنا بالاستبدال دلالة بان يستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما
يكون اذنا باذا كانت ازرا قهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل
حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاخماس الاخر من
خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة
وكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين
المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد
منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر
اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزكوة وكانت
هي مرجع كل الحوائج وركنه فاجعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة
سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع
امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا
في ان في ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر
الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم

اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيفت في الفرع اليها
للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيفت حكم الاصل والفرع
جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف اثر في الفرع
مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك الحكم مما اشتمل عليه النص بالصيغة كاشتمال
نص الربوا على الكيل والجنس او بغيره صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على
العجز عن التسليم وجعل الفرع نظير الاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك
المعنى في الفرع يفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة
والحكم وانما اصل الركن على العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة
انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا
ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما
لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين ضرب الذهب والفضة وتبرهما
وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي رح لعلل حرمة الربوا بها
وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب
الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فانما
وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السببين وجب الوضوء واسما
عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في هذا
المثال هو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان
مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر
وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو الفهم كل احد
كالطواف السواء في قوله عم انها من الطوافين الطوافات عليكم والوصف الخفي هو الفهم البعض
دون البعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي الطعم المطلق والثمنية في الاثمان وعند مالك رح

الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون
ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله
صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزي ان احج
عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال
فدين الله احق بالقبول فقاس النبي عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين
وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي ونفردا وعددا
الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة
النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما
لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف اما الجلي
والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم
للوصف اذ لم نجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء
كان وصفا او اسما او حكما على ما سياتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ويجوز
في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا في النص كالطواف
في سور البقرة وان يكون في غير النص ولكن ثابتا به كالاشياء التي مرت الآن ثم شرع
في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف ودون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة
صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد
للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل
قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب
اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله لظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان ظهر اثر الوصف في
جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به فبالطريق
الاولى وجملته ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين

قوله ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته اي لا يجب العمل قبل تحقق الصلاح قال وعلى هذا اي بما قلنا من الاشتراط
بان يكون حراما قال ابو الحسن الكرخي وهو الصحيح لان الشهادة لا تقبل الا بعد تحقق العدالة وانما قال ولا يجب
لكذا لا يتحقق له قوله وان ظهر اثره في عين الحكم المعلل به اي بان ظهر اثره في عين الحكم المعلل به
قوله من خارج اي من خارج متعلق بقوله ظهر

ذلك الحكم وتتفق عليه كاثر عين الطواف في يمين سور الهرة والثاني ان يظهر اثر عين
ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم
النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح والثالث ان يوثر جنسه في عين
ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة لعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض
تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين
وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح
فقال ويعني بصلاح الوصف للملائمة وهي ان يكون على موافقة العلل المعقولة عن مجمع الله
صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي عم والصحابة
والتابعون او لا تكون ثابتة عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح
وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح هي الحكاية
وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون
ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولي عليها اتفاقا
والثيب البالغة لا يولي عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولي عليها عندنا دون الشافعي رح والبكر البالغة يولي
عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة
عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال
بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر موثر في اثبات الولاية مثل تاثير
الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاولة والمجيء فالحاصل
ان وصف الصغر الذي نقول في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عم في
سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة
السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطراد

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي لدليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية
دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد ان الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا
فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه
وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه على كل تقدير ليس هو بحجة عندنا
ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه
علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي اي
مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود ومن وجه آخر لان الحكم قد يثبت لعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة والا على نفي الحكم كقول الشافعي رح
في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكلما هو ليس بمال
لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين او رجل وامرأتين
وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه
مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة
النساء وقط وايضا هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت
بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله
ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان
عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح في الذي غصب انه لم يضمن لانه لم يتصل بملك من
غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على
الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي
الضمان ضرورة وكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا ضمن فيه لانه لم يصل الى يد المسلمين فان علة وجوب الضمان الا يجاف ليست
المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد والاحتجاج باستصحاب الحال

قوله

قوله

قوله

في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبته الحال للماضي بان يحكم على الحال مثل ما حكم في الماضي
وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح لا لاستدلاله
ببقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بمبقي فلا يلزم ان يكون الدليل الذي
اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له
من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد
ينسخها لا لمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوده بدليل ثم
وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل لبقائه وعدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب
حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة
موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم حاجة فائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله كما قلنا في الشفعة
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر
الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا
لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح يجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح
للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسئلة في الشفعة ليتحقق فيه
خلاف الشافعي رح فهو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه لا يقسم
ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته باستصحاب الحال وهو يصلح دفعا
لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض
الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته
للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع
فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا
كقوله لم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام

الى الدليل فلا تدخل المرافق فى وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا
وهذا عمل بغير دليل اى هذا الاحتجاج الذى احتج به زفر فرح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان
الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو الضد حادث
لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له بل تعلم ان
التنازع فيه من آ القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك جاز العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله
وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف
على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذى لا يستقل بنفسه فى
اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو فى الفرع كقولهم
فى مس الذكر الى قول الشافعية فى جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا
مسه هو بيول فهذا قياس فاسد لانه انما يعتبر فى المقيس عليه قيد البول لكان قياس المس على نفسه وهو
خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ فى الاصل الناقض هو البول
ولم يوجد فى الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى
المستنجين بالماء فى قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا
لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى
عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذى اختلف فى كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم الكتابة
الحالة اى الشافعية فى عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اى من اعتاق هذا
العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان صحة الكتابة
بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير
مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة
تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك
فى فساده عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بوصف لا شك فى فساده

قوله فلا بد له من دليله اى من دليل الشك قوله فان قال دليله اى الشك قوله تعارض الاشباه اى تعارض الاشباه قوله ان التنازع فيه من آ القبيل اى من قبيل الغاية قوله فقد زال الشك اى الشك قوله جاز العلم اى جاز العلم قوله فقد اقر بجهله اى اقر بجهله قوله عطف على ما قبله اى عطف على ما قبله قوله الحالة اى الحالة قوله فلا بد له من دليله اى من دليل الشك قوله فان قال دليله اى الشك قوله تعارض الاشباه اى تعارض الاشباه قوله ان التنازع فيه من آ القبيل اى من قبيل الغاية قوله فقد زال الشك اى الشك قوله جاز العلم اى جاز العلم قوله فقد اقر بجهله اى اقر بجهله قوله عطف على ما قبله اى عطف على ما قبله قوله الحالة اى الحالة

قوله ذلك القياس اى قياس نقض الوضوء بمس الذكر قوله يكون اى هذا القيد اى قيد البول قوله مستحسن اى مستحسن قوله ان فيه اى فى المسجد قوله فلو كان اى مس الفرج قوله وهذا كما ترى اى مس الفرج غير تام فان الكلام فى مس الذكر دون الاستنجاء وانما مس الذكر ناقض لانه يصلح محلا لقضاء الشهوة فهو ضرورى لا كلام فيه لكنه يصلح محلا لقضاء الشهوة بقياس الشافعى اى قاس الشافعى اى قاس الشافعى اى قا

بل هو بديهي كقوله اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث
ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا تتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى به الصلوة
لاجل ذلك فان هذا القياس بديهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة انما هو
تجزيها دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله
مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل
عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم
وجدانه الحكم في علمه ان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدان الدليل عليه فاختلفوا فقيل
هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عدم الاحتجاج بلا دليل على عدم
حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعى النفي والاثبات في العقليات مدعى
حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست
كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يأتي التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل له
اربعة الا ان الصحيح عندنا هذا الرابع على ما سيأتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ
من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل بيان حكمه الذي يجيء فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب
الرأي وهذا بيان ما يثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان للموجب للحرمة او
وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا والثالث
اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا حكم مشروع او وصفه فلا بد ههنا من مسئلة
ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات
ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتناه باشارة النص لان الفضل لما حرم لمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
والنسيئة ينبغي اي تحرم لشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال الاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة وصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
وشرطت العدالة والذكورة فيها اي في شهود النكاح مثال الاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولكونه ليس بحال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير البتراء التي تانيث الابتر
والمراد بالصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة امر لا
ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي العلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال الاثبات صفة الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله
الاعرابي بقوله هل علي غيرهن فالعدول من جملة تعليل التعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح الا بما يصح به
التعليل لما يأتي في الوجوه جائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب
والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان كمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

قوله اذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر ما قد صلى متفق عليه
قوله ان الله تعالى زادكم الخ روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
ان الله امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر ما بين العشاء الى طلوع الفجر روى الشيخان في حديث طويل ان رجلا
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرائض الاسلام فقال صلى الله عليه وسلم خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن
فقال لا الا ان تطوع
قوله حكم النص ما يدل عليه النص بسببه كان او شرطا او مانعا
قوله بدون التقوية يقتضي بانتفاء اللازم
قوله بدون التقوية ليس بلازم للتعليل عنده فاذا اقام التعليل
قوله بدون التقوية يكون
قوله بدون التقوية لم يصح التعليل
قوله بدون التقوية لم يكون
قوله بدون التقوية لم يكون
قوله بدون التقوية لم يكون

والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور
الدليل لنا ان لبيل الشرع الابدا لا يكون سببا للعلم والعمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد
العمل ايضا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم في الفرع وهو معنى
التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول نفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه انما هو الى الشارع اما كون
سبب او شرط او حكم شرعي نص او اجماع وادعينا ان تعديته الى محل آخر فلا شك ان ذلك
في الحكم جائز بالاتفاق اذ وضع القياس اما في السبب او الشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند
فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فما كان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام
كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا التعدية والا فالمراد البطلان مطلقا ابتداء وتعدية
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من معنى التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه لما كان اثباته على
سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان هو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى ثبوته
بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي
شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس الجلي
الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد يقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه
لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من سلف منكم فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع هو ان يأمر انسانا مثلا بان يخرز خفا
بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا
تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال
للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج
منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجيسها وطهارة سؤر

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسور متولد منه كسور سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقول الشافعية من اهل الطرد عدلنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء ومثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير لكن يورث الفاء فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه العمل بها سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظاهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه الا في هذا انه ان قرأ آية السجدة ليسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان كرر في موضع آية السجدة وهو التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف من الخلاف يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا وانا وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره لكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها انما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا غير فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستقيم صحة وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر

قال متشابهان اي تشابها تاما اي على السجدة قوله اي اورد تلك اي طاعة السجود ركوعا شرعيا قوله اي رجع الى الله تعالى بالتوبة كذا قال البيضاوي قوله انا امرنا بالسجود قال الله تعالى فاسجدوا لله واعبدوا قوله ولكن خفي فساده لا ينوب اي الركوع عن السجدة قوله لم يشرع قربة مقصودة فصار القياس قويا اثره فاثر يلزم الوضوء بالنذر قوله وانما المقصود التواضع كما لا يلزم الوضوء بالنذر قوله لا اخاله جهالة اي ان الركوع خارج الصلوة لا ينوب عن سجدة التلاوة لان الركوع في الصلوة لا يتادى به سجدة التلاوة لانها مشابهة وحصل الدفع منع الخائز قوله

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي لغاية الجلي بخلاف
الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى
ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا
اذا اختلفا في الثمن بعد قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالفين
فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم
المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه
وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره
فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع
هذا حكم ما اذا تحالفا جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع
والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ
القاضي البيع كما كان في المورثين والاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر
عقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني
اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فح كان القياس
من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع
شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة يعني
تحالفا وترادا يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع عدمه فلما كان ابتداء
غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح لان الموت
والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس
والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس
فالاستحسان تكون ح فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا
يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق بالاحكام ويستنبط هي منه وذلك قدر خمس
مائة آية التي الفتها وجمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في
اقسامها مع اقسام الكتاب في ذلك ايضا قدر ما يتعلق بالاحكام اعني ثلث الآف دون
سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع
اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان
يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد فيهما
علاحدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه دار النفقة ولهذا
بين حكمه على وجه تضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد
لذكره قريبا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد
يخطئ ويصيب الحق في موضع الخلاف واحد لكن لا يعلم ولك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب
الاربعة وهذا ما علم بأثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي ماتت عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها
مهرا فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بحضرة من الصحابة ولم ينكر عليه احد فصار
اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد وهي
العدم تعم وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله كيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر
وقدر وهذا الى كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسب جماعة الاعتزال اليه وانما
ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة المبرد ومفصلا وهذا الاختلاف في العقليات
دون العقليات اي في الاحكام الشرعية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل
كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية يتفقون في بعض المسائل ولا يقول احد منهما بضلال
الآخر لان ذلك ليس في اجتهاد المسائل التي عليها مدار الدين ايضا لم يقل احد منهما بالتصويب والعدة وذكر في التلويح ان

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة وان الحق فيها واحد
بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض
يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رح وجماعة
اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات بذل جهده
فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر عاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطئ له
اجر والمصيب له اجران قد وقعت في زمان داود وسليمان عم حادثة في الغنم حرث قوم محكم داود
عم لشيء اخطأ فيه وسليمان عم لشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها
سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا ملك الفتوى سليمان آخر الامر كلا حدثين داود وسليمان
آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قبل له فهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا
آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات ان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال
مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز
تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة موثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة
خلافا للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة
على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة
المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع ذلك لا يجلد
ولا يقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقال كانت علتي توجب ذلك
لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل عندنا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا الفرض يلزم تصويب كل مجتهد ذلا يعجز احد عن ان يقول
لم يكن العلة موجودة هنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذ ادعى اولا وجود العلة
ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل انه لا يلزم
فيه التناقض فلهذا قبل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم لم
يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا ومن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه فمن اجاز
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر يعني قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجانبنا
ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة وعلى هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا لان وجد صورته ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم ما لم يوجد رضا المالك عند الفريقين
من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص يتخلف الحكم مع وجود العلة وههنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة ولم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة بالوجوب
الحكم خمسة لا يرد عليه الا اعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن
لم يبتدأ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم ثبوته لهذا
من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضا ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولا تمامه حتى يمكن المشتري من التصرف في المبيع لا يمكن من الفسخ بدون قضاء او رضا ولكنه يمنع لزومه لان له الرد بالفسخ
فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان فرعه فقال ثم العلل نوعان
طردية وشبهية وعلى كل منهما ضروب من الدفع قال الطردية للشافعية ونحن نبدأ فيها على حكم التقسيم الى القول بالموجب

والمؤثرة لنا وندفعها الشافعية ثم يجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وهذا قتبس عام
المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر والتصرف فيه بتغيير لبعض القواعد ازدياد عليها ما نبين
انشاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل
وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية فى صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى بتعيين النية بان يقول الصوم غدا نويت الفرض رمضان فان ورود العلة
الطردية وهى الفرضية للتعيين اذ انما توجد الفرضية بوجود التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس
ونحن ندفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا تعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه
تعيين اسلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد وقصد التعيين
من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا
صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين
مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدى معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدى
فى القضاء والكفارة هى مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه
متعين كالمتوحد فى المكان ايضا بمطلق اسمه لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى
لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبل قط
والممانعة وهى عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى
اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذى ادعيته
وصفا علة قبل العلة شئ آخر كقول الشافعى فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تكون واجبة فى الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل
فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده
اى لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعى فى اثبات الولاية على البكر انها
بكر جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح

لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم
ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام
الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الراس لما لم يستوعب الفرض
الراس صير الى الاكمال فيكون الهو سنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان
هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم
ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان
في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية ونساد
الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة
ويمكن توجيهه فيما قالوا انه لا يتم التقريب لتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا
اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث
حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه
فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر وان
اسلم يبقى النكاح بينهما والا تصير الفرقة اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع
من اقوى الاعتراضات اذ لا يتطبع المعلل فيها من الجواب بالمناقضة فانه يلجأ فيها الى القول
بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة
بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدم الآلة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف الحكم عن
الوصف الذي ادعي كونه علة وليس هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم
[illegible]
في التيمم بالاتفاق فيكون في الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه لا يشترط له الصلوة فيه
نفس النية فيه فلا بد ان يحتاج الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب ازالة حقيقة

وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة بنجس حكمي وغير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم
فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني
بسببه ولكن لما كان المني اول اخراجه وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان
اكثر خروجا وفي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لاجرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي مبادي
البدن في الحدود ووقوع الاتمام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
اما نجاسة البدن فازالة الماء لها غير معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ما وضع في نفسه غير
مطهر بطبيعته فلذا يحتاج الى النية واما الموثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى ان
تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هولاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه
نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او
جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر سكن البيوت انه ليس بنجس قياسا
على سؤر الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين
عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان
فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا
لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتوجه على العلة المؤثرة اصلا
واما المناقضة فانها تتوجه عليها صورة وان لم تتوجه عليها حقيقة والى هذا اشار بقوله لكنه اذا تصور منا وضع يجب
دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى اثباتا بالوصف ثم بالحكم ثم بالعجز عن ما يا ولا يمنع
ان يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق ويدفعها بعض آخر منها وهو مجموع
يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة واراد النقض الصوري عليها ودفعه كما تقول في الخارج من
غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيرد عليه على هذا التعليل بالنقض بمن جاء الشافعي رح

ما اذا لم يسيل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اي ندفع هذا النقض بالطريقين
الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باق وان تحت كل جلدة دما فاذا ازالت الجلدة ظهر الدم
في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان في العروق وانتقل
الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم
المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج
دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب او لا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله
ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اي لسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث
ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا بتجزي فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل سائر البدن البتة وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد
الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه يا اذا لم يسيل يعني يورد علينا جانب
الشافعي رح في المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول فعناه بطريقين والثاني هو جانب صاحب الجرح
السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي
بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس
بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت والغرض ان يدفعه ثانيا بوجود الغرض
من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول
حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة سلس البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا
فاذا لزم صار عفوا لليسار والبول للتقيين عليه فصار مجموع فوائد النقض اربعة ثم بعد الفراغ من
النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدليل
على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا
فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيهما مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول
والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة

وسن حيث ان دليله لم يصلح دليلا بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة بخلاف في الدليل لكن المعارضة
اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك يسمى معارضة فيها المناقضة
ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ما خوذ من قلب
القصعة التي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى الحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا
جعل الوصف في القياس كما شرعيا يقبل الانقلاب الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي
الشافعية ان الكفار حين يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس بشرط للاحصان
فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فيجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو
الواقع حكم شرعي عندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا
عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم لا لان الجلد علة للرجم في
المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم
وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علة القلب في
المال فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا
فالقلب لا يصح لكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشارح لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة
وله شرط والجلد ليس كذلك فيفيدنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم
فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر
ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب
بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك الوجه الى الخصم فان قلبه صار ظهره
اليه وجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم فيه مناقضة من حيث ان
دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب يجري في كثير من الاحيان
في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا
على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن التعيين بعد تعينه كصوم القضاء ويحتاج
الى التعيين واحد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع
حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء
انه لا يحتاج الى التعيين بعد تعيين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين بعد
وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى التعيين بعد بمرة وقد تقلب العلة من وجه
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم بهذه عبادة لا تمضي في فاسدها اذا افسدت بعينها من غير افساد الطهر
الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا افسد يجب المضي والقضاء بعد فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب الاستوي فيه اي
في النفل على النذر والشروع باللزوم كما استوى عليهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله
الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء
النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما
كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الحكم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان
الاستواء يختلف ثبوتا ونفيا فالوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع النذر وفي النفل من حيث كونه لازما
بهما والسيمي هذا عكسا اكثر مبهما بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو الشيء على سنة الاول كما تقدم
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو الصلاة لا يصح على
ما سيأتي لان بالطرد والعكس اي وما يطرد وينعكس هذا لما كان والشيء على خلاف سنة الاول كان اخلالا في القلب
شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة التي الصقه عن معنى المناقضة وسيجيء في المناظرة
معارضة بالغير وهي تمنع على احد جهتي المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك
وانه مستقل بنفسه صحيحة مستقلة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سلوك عارضه نقيض ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القلب الاول وذلك
بهما

قوله اي في حكم الفرع قال بالعكس اي في حقوق الفرع وهو الحكم المعارضة في حكم الفرع بلا زيادة قوله وهذا لما كان والشيء على خلاف سنة الاول
قوله اي في حكم الاول الذي قال به المعترض قوله اي في الفرع قوله اي في الفرع قوله اي في الفرع قوله اي في الفرع قوله اي في الفرع

بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بالزيادة ونقصان نظيره ما اذ قال الشافعي رح المسح سنة في
الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تغيير
وهذا هو القسم الثاني منها ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح سنة في الوضوء
فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تغيير للمقصود ولكن يشكل ان هذا
المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسئلة صوم رمضان بعد
التعيين ولم يرد مثالا لهذا القسم بل المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي زيادة هي تغيير وقيده
بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير
قيد له فيكون شاملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث
وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا
خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها ولاية
الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها ولاية الاخوة قياسا على البالغة
اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة
وفيه نفي لما لم يثبته الاول لانا اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى نفى المعارض ايانا
ولكن تحته معارضة للاول لانه اثبت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ وغيره
ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فخالفنا
اصحاب الشافعي رح قالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا
يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير
هو قوله وجب ان يستوي وفيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا نفينا الاستواء بين ابتداء البقاء في التعليل حتى
يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت
الاستواء بين ابتداء البقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب الملك ابتداء
فيتصل بمضمون الشراء من هذا الوجه او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله بعد ذلك الحكم اي لم يتغير بعد الحكم

بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح في
المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج
الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش
فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب وان كان الفراش فاسدا فيه
المعارضة لم يكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي
عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى ترجيح فيقول الاول بعد انه فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه وهو اولى من الغائب فيظهر
فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة المعارضة
في علة المقيس عليه بان يقول عند دليل يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع
وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول
كما اذا علمنا في بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع
مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا علمنا في حرمة بيع الحنطة بجنسه متفاضلا بالكيل الجنس كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار
وهو معدوم في الحمص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في المسئلة المذكورة بان العلة في
الاصل الطعم ولم يوجد في الحمص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فلم
يكن وصفه متعديا فيفسد ظاهرا لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة
لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح الا

اي في اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول
فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون حينئذ لا باصله وجوهره
معاملا فانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم
لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى
السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام
بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته وهيئته معا مثاله ما قال الشافعي في
اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف الراهن بملك
المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز منا المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل
الا ان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال
مقبول في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان يورده نحن على
سبيل الممانعة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع يتوقف على اجازة المرتهن فيجوز فسخه
لا الابطال وانت في الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك
لما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان فهما فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي ترجيح
احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان ثبت له
ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس اما المعارضة في النقليات فقد عرفت بيانها وهذه
فضل احد المثلين على الآخر وصفا ابيان فضل احد المثلين الا يكون تعريفا للرجحان الا للترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه هذا
يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ويترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس آخر
بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير كاثنين في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث آخر بحديث
ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستدلال

مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر جز رقبته كان القاتل الجاز
اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع
بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه
وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من توابع الملك فيكون بقسمته على قدره وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا
كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح ويقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر
كالاستحسان في معارضة القياس الاشرفي الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل حجا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر منضبط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى والتقوى ثابتة اي ثبات الوصف على الحكم المشهور بكون
وصفا لازما للحكم المتعلق من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولنا صوم فرض فيجب التعيين النية فيه كصوم القضاء
لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذي رويناه
فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اذا رد الودائع الى المالك والمغصوب الى
المبيع الفاسد الى البائع باي جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة
او غصبا او مبيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية
اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسئلة والولوغ والمغصوب والبيع
الفاسد بكثرة اصول اي اذا شهد لقياس واحد اصل واحد لقياس آخر اصلان او اصول ترجح هذا على الاول
والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة اوجه الشبه لشيء فان هذه كلها
فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة
والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس
اذا كان وصف يطرد وينعكس كان له من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط و
الانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا
يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى
قولنا ما ليس بركن لا يسن تكراره فان الضمضمة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان
يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان
في الذات احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها في
الوجود والاظهر للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشيء يتفرع على القاعدة المذكورة
ذلك بانه اذا غصب حمل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عند نا حق المالك عن الشاة ويضمن
قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يأخذها
المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان يأخذها الغاصب ويضمن
القيمة ولكن عاية هذا الجانب اقوى من عاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين مالكة
من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان
الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة
اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المص بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل
وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهر

وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسد فقال والترجيح بغلبة الاشباه و
بالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منهما الامام الشافعي فمثال غلبة الاشباه
قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد حيث يحرمه فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز
اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت
بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان صفة الطعم في حرمة الربوا اي من القدر والجنس الى التعميم
وهو الحنطة والكثير والكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عند التعليل
بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده
على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك مثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده
او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح
بالتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد اذا ثبت
دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر لعدم الزامه اي اذا ثبت دفع العلل الكثيرة
والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما فهم من كلام البعض كانت غاية ان يحتاج
الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة
اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع بالانه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاتلاف
من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى
يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما
اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا
قائل بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد اذا اعتق مستحق العبد بسبب الكتابة فح ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

بالعلة المذكورة ولقول ان العقد لا يوجب نقصانا ما فعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه
لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى
اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او انتقل الى حكم آخر وعلة
اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عند هذا العقد لا يمنع من التغير بل
المانع نقصان الرق اقول المعلل بنى اعتقد محاباته بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا
في الرق مثله هذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى وانتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال هذه الوجوه صحيحة الا ان الرابع
الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة والا فذلك في الرابع لان المعلل غير متناهية في نفس الامر
فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على ان ابراهيم
قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الآلهة فقال ابراهيم عم الذي يحيي
قال نمرود انا احيي واميت فاتى باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عم لاثبات الآلهة الى علة اخرى وقال
فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصرح عنه بقوله و
محاجة الخليل عم مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حتى لكون الضمير اللعين مراد
فسائل الخليل ان يقول الذي يحيي اماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحي بقبض الروح
غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فهم الا انه انتقل فجاء للاشتباه من الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا
يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ليتميز فو
بالعجز ثم لما فرغ المصرح عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما يثبت بالادلة وقد قلت
فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول
شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس اعني الكتاب والسنة
والاجماع شيئان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا انما هو للتعدية
لو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يجعل الحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام التكليفية وما يتعلق

الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها
ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف
والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف
من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل
وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم
به مبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والاهلية المعرفة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء من
مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق
الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة
وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انساب الناس انما نسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك
والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء
هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف لكن حق الله غالب حتى
لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي رح حق العبد فيه غالب فينعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى لخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو
غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية
عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم
والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي العبادات انواع ثلثة
اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منهما
هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او يقال
الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة لما فيها من انتقال المال

فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لعمر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيها منها اصول
لو اخذ وح الزوائد هي نوافل العبادات ومنها عقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي
حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب القتل الوارث فان
العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه هذا قاصر منه ولهذا يجري العفو فيه حقوق دائرة بينهما اي بين العبادة
والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة
ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها
المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها
معنى المؤنة ولهذا تجب عن من يمونه ينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما لم تنفك
والولاية وجب ان يتيم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض
التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاستردها الارض منه واحالها بيد آخر ولكن فيها معنى العبادة هو انه
يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فجعل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب مؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى
العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا وبنوا الآخرة وراء ظهورهم حق قائم
بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاهل الفيء
وتولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى فينبغي
ان يكون المصاب والغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسها للغانمين منة منه عليهم والباقي الخمس لفقراء وكذا
المعادن فانها اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى لكن الله تعالى اجل
للواجد او لمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق للعباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من
الدية وملك البيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جنسها سواء كان حقا لله او للعبد المذكور عن قريب
تنقسم الى اصل وخلف ليقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق
والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا

بان لقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق
والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير
الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجبر عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية
اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام اخرجوه الى
دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير
لكن البعض مرتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا
الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت له اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي
رح ضروري الى ان يرتفع الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان مكتوبتان
بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء
والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل
التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين المؤثرين لان
الله تعالى امر ولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وثنى عليه اي على هذا الاختلاف
المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء
لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما اصلان فيجوز اقتداء احدهما بالآخر اتيما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح
لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء وكان المتيمم خلفا عن المتوضئ فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة
لا تثبت الا بالنص ودلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط كون خلفا عدم
الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الا
الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا وتظهر هذه اي ثمرة
احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس الحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور
البر الذي هو الاصل فان بان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء
يتصور البر ويمكن ان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

قال بين الوضوء والتيمم في ازالة الحدث قال امامة المتيمم الخ اي في غير صلوة الجنازة قوله لا يجوز الخ
عند ابي حنيفة وابي يوسف لكن بشرط ان لا يجد امامة المتيمم للمتوضئين قوله لا يجوز الخ اي يجوز امامة المتيمم
اذا وجد المتوضئ ماء فكان في غير صلوة الجنازة قاعدة لا
وان صلوة ناسرة في غير صلوة الجنازة قوله بل هما سواء
اي التيمم والوضوء سواء في ازالة الحدث كذا في التلويح قوله بل هما سواء
للصلوة حاصلة في حقهما كما لا يجوز الخ قوله وذلك الطهارة التي هي شرط
للمتوضئين قوله وزفر فرما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة ايضا
ما ذكره الامام الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب
انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر دون محمد كذا في التلويح قوله فلا يجوز فان بالتيمم عند زفر دون محمد كذا
الا بالنص اي صراحة قوله فلا ثبت باشارة النص اي دلالته النص كذا ثبت
الا بالنص اي صراحة قوله فلا ثبت بالرأي فان بكرا لا يعقل الى الخلافة

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو تحقيق الاحكام
فاربعة الاول السبب وهو قسمان اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه
بالجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجوده كما يضاف ذلك
الى الشرط ولا يقال فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة
لكن تخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب
والحكم مضاف اليها كان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا كما سيأتي كدلالة انسان على مال انسان ليسرقه او ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجبة
له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل
السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل سوء يفعله المدلول البتة بل لعل المدلول يوفقه
على تركه مع الدلالة وان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صار سبب محض لا صار علة وهذا
فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صار سبب محض لكن افتى
المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه امام المحرم الدال على صيد فانه
ضامن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن بتركه
للحفظ الملتزم فان اتصلت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار السبب حكم العلة في وجوب
الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة وهذا
هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها
فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو
علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كانا
احد سائقها او قائدها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدابة
والقيمة واما فيما يرجع الى حرمة المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم من الميراث ويجب عليه الكفارة والقصاص ان كان عمدا

بان يقول والله لا فعلن كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت
حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من سبب انما كان سببا مجازا لان اليمين عقدت
للبر والبر لا يكون قطعا يقينا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى والجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث
بدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يتصل الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا
مجازا باعتبار ما يؤول اليه عند الشارع اليمين بالله المعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال
ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة ولكن لشبهة الحقيقة اي ليس هو
بمجاز خالص بل مجاز لشبهة الحقيقة وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط
الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي ذهب اليه زفر رح ثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح ما ذكره
بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده صورته ما اذا قال لامرأتين دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح وجد
دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق وقت التعليق
الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا بقاء لا يمين ومحلها ذمة الحالف وهي موجودة
فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق
وقت التعليق موجودا مجازا لشبهة الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا
قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان تقرر ما وجد من الشبهة لا يغني الا في محله كالحقيقة لا يغني عن المحل فاذا فات المحل
بطل اصل الشبهة بمنزلة الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع ميلا كالمغصوب فان الاصل فيه البر ثم الضمان
الى القيمة اقامة المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للمغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى لا يبرأ عن القيمة بالرد من الكفالة بهلاك قائم العين
لو لم يكن لها ثبوت بجهة لما صحت الاحكام كذا الا يجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز فتقضا المحل فعند فوات المحل بطل
زفر رح لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان
قال ان تزوجتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء ولم يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يقع انتهاء في
المقنع فيه اولى بان يقع الطلاق حتى فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان

بل لكونه احتمال حدوث المحل بعد زوج آخر قوله لم تطلق التنجيز في التعليق السابق بالتنجيز روائي
انت طالق قوله فلا يطلب محلا موجودا اي في الحال قوله الحقيقة اي
قوله بقاء اي بقاء المحل قوله لاحتمال ان تعود المرأة
قوله كالحقيقة اي بقاء المحل قوله فلا بد اي لقوله
الحقيقة تنجيز الطلقات الثلث قال كالحقيقة اي كما لا بد للحقيقة السبب من محل موجود
قوله فاذا فات المحل اي كما ان السبب الحقيقي طريق بدون المحل
والحقيقة كما ان حقيقة البيع لا ترى ان شراء البيع لا تثبت فيما قوله الى الملك
اي الى الملك قوله الى القيمة اي كان من ذوات القيم قوله مع وجود المغصوب اي كان من ذوات الامثال قوله
اي الرد اي رد المغصوب
قوله بعد الهلاك اي بدل الهلاك قوله مع وجود المغصوب اي في يد الغاصب اي بدل المغصوب
بعد الهلاك الغاصب عن قيمة المغصوب قوله وبالرهن اي بدل المغصوب حال قيامه حتى لو هلك
بالرهن بالقيمة بان كان قيمة المغصوب مثل الدين

قال ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لا علة لصحة التعليق وهو
علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بالشرط هو حكم العلل معارضا لهذه الشبهة
السابقة عليه وشبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع
الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بحال حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد
قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب المضاف
سبب للحال مقابل للايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت
طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب
للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون
هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق
والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة سبب
الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة فالسبب
الذي شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء بلا واسطة
احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد
وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة
للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث
الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة
فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمها ينبغي ان تكون الاقسام سبعة هذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى
وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون
حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون
اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف ولكن المصنف لم يذكر ما هو معنى
لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز الاسباب وصفا له شبهة العلل كما سنطلع عليه في اثناء الكلام

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك
اسمى لفظا عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه يؤثر فيه وهو
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق
بالشرط وهو الذي دخله ما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت
طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة
حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين
بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك
اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك يتأخر الى اسقاط الخيار
والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثانيه وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة
اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالثه
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما
لتأخره الى زمان اضيف اليه ويضاف بالزكوة قبل مضي الحول مثال رابعه فانه ايضا علة اسما لا ومعنى
لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان
وهو تحصيل النصاب لا حكما لتأخر وجوب الاداء الى احد الحول وعقد الاجارة مثال خامسه فانه ايضا علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان
وجود الملك المنافع لو وجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا
للملك فلا يكون علة حكما والسادس علة في خبر الاسباب يعني لما شابه الاسباب وهو تغيير لما قبله وذكره لمشابهته
اشبه فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول
بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ورضي المولى فانه
علة لتعلق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وبيانه
انه دخل في العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه معنى لكونه مؤثرا

قوله فانه ايضا الخ اي فان هذا الايجاب مضافا
لوقوع الطلاق فانه موضوع له ويضاف الحكم اليه
زمان اضيف اليه ومعنى لكونه مؤثرا في وقوع الطلاق
لتأخره اي لتأخر وقوع الطلاق قوله اي للشافعي قوله
لانه اي لان نصاب الزكوة قوله اي للشافعي قوله
النصاب الوجوب اي وجوب الزكوة قوله ويضاف اليه الى
الفقر قوله وهو اي الغناء قوله الاحسان اي
لانه اي لان فقه الاجارة قوله اي الثالث قوله
اي ملك المنفعة قوله ويضاف اليه قوله اي ملك المنفعة
قوله ولهذا اي لكون عقد الاجارة قوله اي في ملك المنفعة
صح تعجيل الاجرة التي هي بدل المنفعة قوله اي
حكم عقد الاجارة قوله اي عقد الاجارة قوله اي
اي عقد الاجارة قوله لان حكمه اي المتاخر قوله فلا يكون
اي شراء القريب قوله اي الواسطة اي الملك قوله
قال في خبر الاسباب قوله مضافا الى الاول
قوله في حيث انه اي من حيث انه
اي شراء القريب قوله اي الواسطة في الملك

في الحجر لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت استندا والتزكية عند ابي حنيفة رح فانه علة
للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون
الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصار كما لو
اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقرانه علة معنى لا اسما ولا حكما
للرجم فيكون مثالا لقسم ترك المصرح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب
ففي وجه تبين لذا ذكرنا في السبب والعلة جميعا والخاص من صفة له شبهة العلل كالصدر والعلة ان كانت
من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده شبه العلل
ليس بسبب محض غير موثر في المعلول الا كان الجزء الاخر هو العلة لا مجموعهما وربما يقر انه علة معنى لا اسما ولا
حكما فيكون مثالا لثاني القسمين ترك المصرح ولكن بقي قسم آخر ترك المصرح بلا ذكر في البين وهو علة حكما
لا اسما ولا معنى وربما يقر انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل كمفر البير وشق الزق والسادس علة معنى
وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو الموثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع هو المجموع
وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن الموثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا
اخيرا بان اشترى قريبه المحرم يكون هو الموثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ظهر
انه ابنه او اخوه يكون هو الموثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما قلنا
علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع
القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لان الموثر في ثبوتها ليس السفر بل المشقة
وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت
عنده لا معنى لانه ليس موثرا فيه وانما الموثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص
سببا للخروج غالبا اقيم مقامه واداره الحكم عليه الآن تمت اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها المسمى بحاشية الكاتبي
من فخر الاسلام الخلف توابع لثم لقول المصرح ليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الكون اقترانهما
معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الغير التي تقارن الفعل ولا تقدمه

وذهب قوم الى انه يجوز تقديمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية فى حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا
ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها متقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع الخاتم
واما الاستطاعة فهى مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية او عقلية واما تمثيل او تنظير والتى تقدم
على الفعل هى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعى وقد يقام السبب الداعى والدليل
مقام المدعو والمدلول الخ اعلم ثمة مسائل العلة والسبب لم يميز فى اقسامه الآتية بين الداعى والدليل
فربما اتفق فيها حال الداعى وربما اتفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اى قيام الداعى والدليل
اما لدفع الضرورة والعجز كما فى الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب
لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره لما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف
عليه كل احد لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك اليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل الحدوث دليلا
على الشغول بالحمل البتة والكان فى بعض المواضع يقينى بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او اشتراها
من ذى محرم او نحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين حكم بوجوب الاستبراء فى كل ما وجد حدوث الملك واليد
اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول فى حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول
فى ثبوت النسب فههنا اقيم الداعى مقام المدعو لان الخلوة والنكاح اعنى الدخول والاحتياط كما فى
تحريم الدواعى الى الوطى من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطى فى الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام
والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو الضم مثال لاقامة الداعى مقام المدعو اولدفع الحرج كما فى السفر
والظهر هذا مثال لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الاعلى بها وان
لم يكن ثمة مشقة اصلا فيه اذا امر خصت القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر
عن المشقة وان كان الباعث عليه نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالى عن الجماع دليل على الحاجة
الى الوطى وان لم تكن له حاجة اليه فى القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة فى حق مشروعية الطلاق فيه لان
الطلاق لم يشرع الا فى زمان كان محتاجا الى الوطى فيه ولذا لم يشرع فى وقت الحيض او الطهر الذى
وطئها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان فى الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا فى الحرج

يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين
السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم
بالمدلول لا غير ومن جملة امثلته اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول
الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت حبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار
لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق الوجود دون
الوجوب احترز عن العلة ينبغي ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج الجزء كذا قيل وفيه بحث لان
الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في اضافة الحكم اليه وجوب الضمان على
صاحب حفر البير في الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل لان
طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة بمسكة وحفر البير ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط
والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان اذا حفر في غير ملكه اما ان
حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البير فلا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان
ما فيه اذ الزق كان مانعا واذالته شرط والعلة هي كونه مائعا لا يصلح لاضافة الحكم اليه اذ هو جبلي للشيء خلق
عليه فيضاف الى الشرط ويكون حكم الشرط حكم ما التلف فيه لنقصان الخرق ايضا والثالث الشرط الذي هو
الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل مبطلا له فذلك الشرط ويكون
ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البير فانه
في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه
منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا
لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو
موخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض دخل في القسم الاول كما اذا علق قيد
عبد فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون
كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة
العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر ان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى
السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق

والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع
الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند
وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك ووجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك
انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم
تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما
يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا هذا

والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا
هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام
ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته
كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا تنفك عن
معنى الشرط قطعا او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله لامرأة التي اتزوجها طالق ثلثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة المنخرطة اذ
هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في النكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط

فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي
طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف
فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط بجمع الوجهين في المعين وغير المعين حتى لو قال ان
تزوجت امرأة فهي طالق ان حنثت بتزوج هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب لا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف
وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه
علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر
الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطئ بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة
لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان
بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا
في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بمنزلة المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة
لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة
لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم
مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب لا وجود لا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع
شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر
اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به بثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم
صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان

علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافته الحكم اليه لان الشهود العلة وهي المناسبة
للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان
متعلقات الاحكام شرع في بيان الاهلية المحلوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون
بدون العقل فلذا بدء بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ
لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح قد مر يعتبر في السنة انه خلق متفاوتا فاكثر عقول الانبياء والاولياء
ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء في كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي
الف منهم لواحد وكم من صغير يخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل
واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون
العقل فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه به لا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي
رح واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه وحرمته
لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها غير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل
رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وحالة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم
عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان ذلك بالعقول قبل الوحي لانه قال
اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب فترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان لاجل عقله وانما يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا
مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح الفرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج
وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة رح
ما ذكر المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا اذ لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال واذا اعانه الله تعالى بالتجربة

قال انه يعرف بالشرع والعقل اي الاحكام الشرعية قوله على شاهق في الشرائع اي الاحكام الشرعية قوله وسمرت لا الاحكام الشرعية قوله واما
بدون ورود الشرع مكلف اي بما لا يمكن ورود الشرع قوله على شاهق في التخريج وان لم يرد الخ قوله واما
غير موجب بنفسه اي الاحكام الشرعية قوله وسمرت يعني الاحكام الشرعية قوله واما
فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا اي به وان ورد

واهمله لمدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الاهمال وادراك مدة التامل
بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الاهمال
دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي
غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا باهمال المرتد وهو ضعيف
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك واعتقد الشرك لم تبلغه الدعوة كان معذورا
لان المعتبر عندهم هو السمع لم يوجد فلذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو عندنا
لم يضمن وان كان قتله حرابا قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح
ايمانه لكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في
بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة
اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق
فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء
على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزءا من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها و
لم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي او كانت
صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب فاذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه
غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتيسر ذلك في حق الصبي فجاز ان
يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن
المبيع لنفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون اداؤه وليه كاداء وكان الوجوب غير خال عن حكمه ما كان عقوبة
او جزاء لم يجب عليه ينبغي ان يؤدي بالعقوبة بهذا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام
وجريان الميراث ليكون بقاء بالحقوق الله تعالى خارجة عنها اما ضرورة اساءة الادب من باب البقاء لان الجزاء حقوق الله تعالى

قال واهلية الاداء بالعقل والبلوغ

قوله بتبليغ الدعوة اي دعوة الرسل

قال وهو الصحيح

قوله وهو ضعيف

قال ان عقل

قال كان معذورا

قوله وعند الشافعي

قال والاهلية نوعان

قوله لان الخ دليل لقوله لم يكن مكلفا

قال وهو الصحيح

قوله لان الخ دليل لقوله لم يكن مكلفا

قال والاهلية نوعان

قوله وهي اي الذمة

قال والاهلية نوعان

قوله على ذلك العهد

تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما لهذا المقصود ومنهما المال ما داء الولي في ذلك كاداء ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك النوع الثاني اهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما
فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان له عقلا قاصرا والكان عقله يحتمل الكمال
والمعتوه البالغ فان عقله قاصر والكان بدنه كاملا وتبتنى عليهما اعلى الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى
انه لو اداه يكون صحيحا وان لم يجب عليه كاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
ويبتنى عليهما وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية
القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب
فقال فحق اهلية الكافر حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو
القسم الاول انما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا صغيرا ما بلغت اوان حلم
وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا
بلا لزوم اداء لانه لو اتصف الصبي لم يصف الاسلام بعد بلوغه عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء
امتناعه كفرا والكان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

امرأة ولا يرث من دار به المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتل احد يجب به
ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح الاصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر
محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وهو دائر بين الامرين اعني كونه حسنا في زمان
قبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة ضمان
فان شرع فيها لا يجب اتمامه المضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا
لزوم عليه نفع محض له حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير
حقوق العباد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرة اي مباشرة الصبي من
غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنيوي كالطلاق
والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من
غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا
اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح اذا كان مجبوبا فخاصمته
امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند
الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس رح قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر
كالبيع ونحوه بملكه براي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان ربحا كان نفعا وان كان
خاسرا كان ضررا وايضا هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأي الولي حتى ترجح جهة النفع
فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة
رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش
مع الولي فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفعة
يمكن تحصيلها بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما
باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته كالوصية

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغني عن المال بعد الموت
وعندنا هي باطلة لانها ضرب محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت
الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم
خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن التحصيل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا
ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتعلم
احكام الحيض وتخيير النبي عم له كان للاجل دعائه بالانظر فوق الاختيار الانفع له ولما فرغ
عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية
نوعان سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ما في
المكتسب الذي ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه اذا
عرفت هذا فالآن نذكر انواع السماوي فنقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت
باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان ولان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا
في اولاده وهو في اول احواله كالمجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض
الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي فينبه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا والا يبان يفرق بينه وبين امرأته
ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر والا يجوز
لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو عذر
فيسقط به تحمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه
كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين صحبة الكفر وحرمان ميراث

منها وجر بان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اى رفع عن الصبى الزام اداء
الايمان فلو لم يقر فى اول الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يصل مرتدا وجملة الامران تمنع
عن العهدة الخ ملخص للامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه ان التقط عنه عهدة تحمل العقوبة يعنى ما سوى
الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة وعطاياه له ما لا عهدة فيه جاز الصبى
ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقد مر هذا فى بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن
بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعنى لو قتل الصبى مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن
ميراثه لا عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبى ما ورد عليه اذا كان كذلك فلا ينبغى ان يحرم عن الميراث
بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجرائم
لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافى اهلية الميراث من المسلم الحر والمجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة
تحل بالدماغ بحيث يعجز على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه لتسقط به العبادات
المحتملة لسقوط الاضحية المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما فى الصبى لعينه وكذا الطلاق والعتاق
ونحوهما من المباح غير مشروع فى حقه لكنا اذا لم يتدارك بالنوم عند علمائنا الثلثة ويجب عليه قضاء العبادات
كما على النائم اذ لا حرج فى قضاء القليل وهذا فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما فى الجنون
الاصلى بان بلغ مجنونا فعند ابى يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضى الشهر فى الصوم قبل
تمام يوم وليلة فى الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضى فيجب عليه القضاء وقيل
الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتنى عليه وجوب القضاء وعدمه
ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج فى كل العبادات فقال واحد لا تتداد
فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعنى ما لم تقصر الصلوة
ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى
اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء
ما لم يتدارك وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل فى حد التكرار فى الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية
وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق
في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح في الزكوة باستغراق الحول لانها تجب
حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج
في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل
على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه
ولو كلف بيع ماله غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق
امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراءه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم
المبيع لا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ للمغتوه بضمان
ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس لعهدة وكونه صبيا او عبدا
او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم
وعصمته لم تنزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب
جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ولوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه
العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويؤتى عليه كما يؤتى على الصبي نظرا له وشفقة عليه لا على
على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو
ضروري مما كان يعلمه لا آفة مع علمه بكثيره فبقوله لا آفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم
والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء
لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم ميل النفس
بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا يضعفه ولا يفسد صومه وفي الذبيحة اوجب الذبح بسمية بخوفا من نفر الطبع عنه وتغير حاله

قوله باستغراق الشهر الخ في الغاية ان الافاقة في الشهر كلا او بعضا لا يوجب القضاء وان الصوم الذي يجب بالنذر المطلق لا يتعين بالشروع فيه وان الصلوة تقضى بعد الفجر وان الصلوة لا تقضى بعد الزوال اي اذا زالت الشمس وان الصلوة لا تقضى بعد الغروب اي اذا غربت الشمس وان الصلوة لا تقضى بعد الطلوع اي اذا طلعت الشمس

فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الكافي تشبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم
بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه انما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه
لا يغلب فيهما ذلك اذ حالة الصلوة ينبهانه مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يحصل عذرا في
حقوق العباد فان اتلف مال انسان شيئا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال
القدرة تعريف الحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب
ولا المنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في
حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق
والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم تعلق تعزيرته
وكلامه وتهقته في الصلوة حكم فاذا قرء النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده
لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة
لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان شبيها بالجنون عرفه للاستيناف فقال
وهو مرض يعرض وفوت قوة يضعف القوى ولا يزيل العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه لان النوم في فوت الاختيار وكان حدثا بكل حال اي سواء
كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا
او متكئا او مستندا اما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يحتمل الاستناد وكان الاصل فيه عدم الاستناد فان لم
يمتد الى يوم وليلة فلا يجب قضاء الصلوة وان امتد ينقلب الجنون مغمى عليه الا في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الصلوة عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بيناه في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه ست صلوة
كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الاستناد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة
فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة واستناده في الصوم نادر فلا يعتبر
حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد ضحوة يلزمه القضاء واذا كان استناده في الصوم نادرا ففي الزكوة
اولى ان يندر استغراق الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع عاجز لا يقدر على التصرفات

وانكان بحسب الجنس اقوى من اجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تع
فجعلهم الله تع عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا ترد ابتداء الا على الكفار
ثم بعد ذلك ان اسلم بقي عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه بالعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر
ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج بقي الخراج على حاله لا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار
من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به بصير الرق عزيمة
للتملك والابتذال اي لسببي الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل حشبة
القصاب التي يمسح بها وسوته يده وهو صفة لا يتجزى ثبوتا ومحلا لانه حق الله تع فلا يصح ان يوصف
العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي ثبوتا
وثبوتا فان الرجل لو باع عبدا من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف
الآخر بالاجماع هو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذي
هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزي هو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للملك والولاية والشهادة
والقضاء ونحوه كذا الاعتاق عندهما وعند ابي يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات
العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا وعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل
فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض
فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق و
في بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تعمل وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك
وهو متجزي اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يجب ما تلتم وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه
وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق او العتق الذي هو حق الله تع ولكن بازالة الملك
يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة مشتري القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق
ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيحال كونه مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية
سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية

حتى لا يملك العبد المكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي يوطئها واعدوها للوطء
وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صار احق
بكاتبه فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا نصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا تقع
نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى لا تكون لهما
قدرة على اداء بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس
بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الادا ولا يملك المكاتب غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح
لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء
المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار بالمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك
لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه ومن صح اقرار العبد بالقصاص
لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية و
الحل فان في متعة ناقصة لا تقبل ان يجيب عليه دين الا بالعتق ولم يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا
يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان للحر ان يحل اربع نساء وللرقيق نصف ذلك وانه الرق لا يؤثر في
عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل هو معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان
اي من كان من اهلنا يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والعقوبة بدار الاسلام التي توجب القيمة تثبت
بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص
اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المعاقبة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان
فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد
ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته
حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر
ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذا قد وجد بالمساواة

في المعنى الاصلي الذي تبنى عليه القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر تتعلق بها القصاص كما يجري ملكه فيما بين الذكر والانثى
وان كان ينقص ان مهما من ام الذكر وعند الشافعي رح لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع
القصاص لعدم المساواة وصح امان المأذون عطف على قوله تقتل اي ولاجل كون العبد مثل
الحر في العصمة صح امان المأذون بالقتال للمأذون في التجارة للكفار لانه لما اذن له المولى بالقتال
صار شريكا في القيمة فالامان تصرف في حق نفسه بقصد انهم يكون في حق غيره ضمناه وانما قيد بالمأذون
لان امان المحجور خطأ فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون اسقاطا حق نفسه وعند
محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين لعله فيه يكون مصلحة المسلمين واقراره
بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك
فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف بالية المولى بطريق
الضمن في السرقة المستهلكة والقائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد
المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد
المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان مع الكان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد
وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد
ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق ودلائل
الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم والتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه
طلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه لما كان سبب الموت انه اي الحال ان الموت عجز خالص كان
المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
ويستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء بماله
كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق حق الغريم
والوارث ويكون المريض محجورا من قدر الدين الذي هو حق الغريم ومن الثلثين الذي هو حق الوارث ولكن لا مطلقا

بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا لكن يكون مستندا الى اول المرض
الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بعد ما
يتعلق بصيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم و
وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل
تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك فى الحال ليس فى
صحة هذا التصرف فى الحال ضرر باحد فينبغى ان يصح ح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق
الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث
بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر
قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا
فى قيمته للغرماء والورثة واما الاحكام فى المال فانه بالدين او يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان
الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث وفيما لكم حق ثم اعتاق الراهن عبدا
مرهونا يتعلق به حق المرتهن فلماذا بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فى الدين دون
الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله اى
بعد المرض الاتصال بها من حيث كونها حدثا وبها لا بعد بان الاهلية لا اهلية الوجوب لا اهلية الاداء
فكان ينبغى ان لا تسقط بها الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء
وهذا مما وافق فيه القياس النقل حيث قد جعلت الطهارة عنها شرطا لصحة الصوم ايضا بخلاف القياس اذ الصوم
يتأدى بالحدث والجنابة فينبغى ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر هنا ان الاداء والصلوة والصوم فى
حالة الحيض والنفاس فاذن لا بد ان يفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يجب القضاء
مع الحرج فى قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام بل صوم عشر شهر مما لا يطيق وان فرض ان يستوعب النفاس رمضان كله
نادر لا يناط احكام الشرع الغير الحرج اذ قضاء صوم شهر واحد مما لا يطيق وفى قضاء الصلوة فان فى قضاء صلوة شهر مما لا يطيق

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا نفى والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة لسيما
وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى طلبت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة
اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي
رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم
في البطلان وانما يبقى عليه الاثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته هذا
هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير وانما
الى الاول لقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق
بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم
على الغرماء والورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها الى الذمة مال او ما يؤكد الذمم
وهو ذمة الكفيل يعني ما لم يتركا لا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به بعد موته
وانما ياخذ في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالنفس
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق الكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال الكفيل من
حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دين انسان بدون
الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبريا للدين ولو برئ
لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم
تكفل عنه رجل فانه يصح والمراد بكون العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة بحيوته وعقله
والمطالبة ثابتة ايضا في الحال اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت
مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن ليس هذا الكفيل به في الحال من الكفالة بالاصيل والعبد المحجور غير
مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان له

الى المشروع حقا للميت بقى له ما تقضى به الحاجة ولذلك تقدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم ميراثه
من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم يرث بسبب الميراث بطريق
الخلافة عنه فانه لان رحمه تشفى لقبائح ولعلهم يوفقون بسبب المعاش للدعاء والصدقة
له فيصرف الى من يتصل نسبا اى قرابة او سببا اى زوجية او ولاء بالنسب او السبب يعنى يوضع
فى بيت المال لتقضى به حوائج المسلمين لهذا اى لان الموت لا ينافى الحاجة بقيت الكتابة بعد موت
المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقى المكاتب حيا يؤدى الكتابة الى ورثته
لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال وافى لبدل الكتابة
وبقى المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون بقاء عنه ميراثا
لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشتريات فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء من اجزاء حيوته انما
قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى لاولاده ان يسعوا بالوفاء ويؤدوه الى المولى قلنا معطوف
على قوله بقيت اى وهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك النكاح فى العدة وانما لك
الحاجة الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد انقطعت اهلية
المملوكية بالموت ولهذا لا تكون فى العدة عليه بعدها وقال الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها
لقوله عم لعائشة رضى لو مت لغسلتك وجوابه ان معنى لغسلتك لقمت بما يناسب غسلك وما لا يصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة يعنى بقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما
يكون القصاص مما لا يصلح للحاجة لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو شفاء الصدور للاولياء بدفع شر
القاتل ووقعت الجناية على اولياء من وجه لانتفاء حيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
لانه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق وسبب انعقاده بيت لان المتلف حيوته
فكانت الجناية واقعة فى حقه من وجه فيصح عفوه الجرح باعتبار ان السبب انعقد للورثة

لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على حدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا
يصلح عذرا في الآخرة وان كان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل
صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي بالطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح
في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى بيع امهات الاولاد
جهل من داود والاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله وهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله عم لامرأة ولدت من سيدها هي عتيقة عن دبر
الجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كلامه اعلى نحو ما قال اسلافنا وان كنا
لم نجتر عليه الشافعي الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم
افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال الشيخ الاسلام لو لم يتفحص فيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تأويله
تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل من غير موضعه واما اذا استفتى فيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في
موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر وما اذا ظن
انها لا تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده ظنها تحل لكل مال سواء ظن انها تحل له او لا بخلاف جارية
فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا

قوله لا يصلح عذرا في الآخرة فهو يقبل الذمة ... ان كان يصلح عذرا في الدنيا ... قال ... قوله ... قال ... قوله ... قال ... قوله

بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما
لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع
لا يكون عذرا اذ ربما يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام
وملحق بالجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن
طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالعتق
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسئلة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق
ولعله لم يخبرها به لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل
البكر بالنكاح الكوفي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح
ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى لو علما وان علما بالنكاح ولم يعلما
بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل
وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق او بالوكالة
والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة
الثانية لانهما لم يعلما بالحجر بهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء
مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين دون المتأخرين وشرب المكره والمضطر
اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني يجعل الغاء منع صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم
كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان فيه لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال
السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى

اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال
مناف له فلا يجوز وتلزم احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار
زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة
والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل
الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة بعد كشرب الخمر والزنا لا يحد لان
الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة بعد كالقذف والقصاص
فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت
من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يأتي بالشيء ما لم يوضع له ولا يصلح له اللفظ
استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو
عن تحمل والا وان يقول ما لا يصلح له تبا خبر كلمة لا يكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له الا ان يقول لا صلة له
بحذف كلمة لا يكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به لا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى
به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد لاراضة الحكم فصار الهزل
يعني خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع خيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقد ان قبل العقد انما يهزل لان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم يشترط
ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان لا يعتقد الناس ذلك بيعا وليس
ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس
باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجئة كالهزل فلا ينافي الاهلية وهي في
اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار فحاصلها ان يلجئ شيئا الى ان يأتي امرا باطنا بخلاف ظاهر فيظهر
الخلق انما يعقدان البيع بينهما لا بل مصلحة عمت اليه لم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن الحكم

فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا النزل على ان يتفق العاقدان في السر ان
يظهر العقد بحضور الناس لا عقد بينهما في الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو
عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المص بالتفصيل فقال فان تواضعا على النزل باصل البيع
اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق
المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والنزل يفسد البيع لا يوجب
الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا في الفاسد وان اتفقا
على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد قال البيع صحيح والنزل
باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خاليي
الذهن عنهما واختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
خاليي الذهن واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبر المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الاصل وفي صورة الاختلاف
يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع انكان ذلك في القدر
بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع في القدر وظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما
لما اعرضا عن المواضعة والنزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة وجب الالف
الذي هي لا باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على التقدم من اصله واصلهما ان اتفقا على البناء
المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الذي بغير دخل في البيع طالصبول الآخر فيصير البيع بمنزلة

قوله فيهما اي في الهبة والنزل قال فان تواضعا اي اتفقا على البناء اي على ذلك قوله
النزل بدون الرضا قوله اي الاتفاق في السر قوله اي بعد تفرق الناس قوله
اي عن المواضعة على النزل قال شيء اي الاعراض عن
المواضعة او البناء عليها قال
اي عند الله قوله

بالوجه بين حر وعبد فلا يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف
هو المقابلة بالبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا وكان
ذلك في الجنس بان يواضعا على ان العقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم
فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما
او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رح وجه
الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف و
في الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى المسمى بالصلح ثمنا
وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر والنكاح شرطا لكن لا مطالب من جهة العبد فلا يفسد
البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لعدم المسمى لوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع
فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان
يواضعا على ان ينكحها ويطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه على شيء ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور
المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن
القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود استبقاء
البضع فان هزلا باصل المال بان قال لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل
اتفقا على البناء او الاعراض او عدم شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان سميا جلاية بالفين ويكون المهر
في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل النزل والمال لا يثبت مع النزل
والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم
يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لانه في اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن
ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه
الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على النزل لانه يكون المهر
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا
فيرجح جانب التسمية على النزل وان كان في الجنس بان تبايعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا يجب
مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما تصالحا على النزل بالمسمى المال لا يجب وما كان مهرا في
الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى
واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه
يجب المسمى تصحيحا لجانب الجد كما في البيع ان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان سميا
على ان يعقدا هذه العقود ويخبروا الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها
ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان النزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط
ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط
فلا يحتمل النزل لان النزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
الحضور او اختلفا فيه يبطل النزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده

قال على البناء اي على الاتفاق السابق قوله بالالف اي بدل الالف قوله لان ذكر الالفين كان على سبيل النزل
اي الذي هو شرط في فعل قوله والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح
انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع لا يؤثر في فساد النكاح لانه في اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن
ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية
الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على النزل لانه يكون المهر
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا
فيرجح جانب التسمية على النزل وان كان في الجنس بان تبايعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا يجب
مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما تصالحا على النزل بالمسمى المال لا يجب وما كان مهرا في
الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى
واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه
يجب المسمى تصحيحا لجانب الجد كما في البيع ان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان سميا
على ان يعقدا هذه العقود ويخبروا الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها
ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان النزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط
ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط
فلا يحتمل النزل لان النزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
الحضور او اختلفا فيه يبطل النزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده

قال في الطلاق والخلع صح في الطلاق والخلع بان النزل المواضعة السابقة او بالبناء اي على المواضعة او بالاعراض اي عن تلك وقال الآخر بالاعراض بان قال اصر بالنزل لا يحتمل الرد والتراضي قوله لا يحتمل الخ فان الخلع قوله على البناء اي على المواضعة السابقة او على الاعراض اي عن تلك المواضعة او عدم الحضور اي عدم حضور شيء من البناء على المواضعة والاعراض عنها وانما لم يذكره المصنف لانه كالاعراض اذا اختلف في البناء

لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه
لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا تجب المال
الا ان شاءت المرأة فمع تجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي الزوجان عن المواضعة واتفقا
على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل
من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض
النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا وما لها
ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو
الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون وان كان ذلك في القدر بان يوضعا على
ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءهما على المواضعة بعد الحجاج
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في
المال ولكن المال تابع فيه لا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص قبيل ان المال مقصود فيه ولو سلم
ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم التبرع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه لانه
لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في
حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ
يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان تعليق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق
عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل انما
اي مما مر اما عنده فلما مر جانب الحجاج ولم يذكرا اذا اتفقا على الاعراض واختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى
وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل الكلام
في الجنس بان يوضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون المبدل فيما بينهما مائة درهم فحينئذ المسمى عندهما
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا
وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء فعند الطلاق على المسمى

للتنبيه بالشرط في العقد وان اتفقا على انه لم يخبر بما شئ وحينئذ وقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان
اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وهذا كله في الانشاءات واما كان ذلك اي الهزل
في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار
وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن
بينهما اقرار فالهزل باطل لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار
بكيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اي اذا تلفظ بالفاظ الكفر لا يصير كافرا ويرد عليه كيف
يكون كافرا مع انه لم يعتقد فاجاب بقوله الا بما هزل به اي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن
بعد الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى ابالله الآية وبرسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
والسنة عطف على ما قبله وهي اللغة الخفة والاصطلاح عزم المحل لقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله شرعا وهو
الحجر والتبذير اتخاذ الحجر وتفريق المال اسرافا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب وعليه
فيكون مطلقا بالاحكام كلها ويمنع مالكه عنه قال السغدي في اول باب البيع وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما والآية توجبان احدهما ان يكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من
الاولاد والاموال التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون
اليه لاجل نفقاتهم والثاني ان يكون المعنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت
اليهم لاجل القيام بتدبيرها ويكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم
فيها تدبيرها وقيامها ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال
ابو حنيفة رح اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير في هذه
المدة جدا او في مدة البلوغ اثني عشر سنة او في مدة الحمل ستة اشهر فيصير ابا او اذا ضعف
فذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعد هذه المدة اذ عدم اعطاء المال لاجل عليه وكيف اختلفوا في الحجر
وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما نشاء اليه قوله

اى سواء كان فى تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع جاز
فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عندنا وكذلك عند هما فيما لا يبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل
يحجر عليه فطرا له كالصبى المجنون فلا يصح بيعه واجارته وتبعه سائر تصرفاته لانه يسرف ماله بنداء الطرب
فيكون كلا على المسلمين يحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج للمدة عين
موضع الاقامة على قصد السير اوناه ثلثة ايام وانه لا ينافى الاهلية اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة
البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فيسقط وجد فيه المشقة او لم توجد
جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر بالصوم وما لا يضر فتعلق الرخصة
لنفس المرض بل بما يضر به الصوم فيؤثر السفر فى قضاء رمضان الاربع وتاخير وجوب الصوم الى عدة
ايام اخر لا فى اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام
المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر ايضا فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة
باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر
او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع لا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض
اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا مقيما ثم انهما
ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا
مبيحا للفطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قبل ايام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر
المقيم الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حال صحته
تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر فى حال المرض واحكام السفر
الرخصة التى تعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة من النبى عم فانه كان يقصر
المسافر حين يخرج من عمران المصر وان لم يتم الصفر عامة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى
ثلثة ايام بلياليها فكان القياس ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة
حق الجميع ولو توقف الترخص على تمام العلة لم تثبت الترخص فى حق الكل فيفوت الغرض المطلوب والاختيار

على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب في الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد هو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو خطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ
الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ
بحد او قصاص فان رمت الى غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد ولا يعزر اثما كما اثم اثرا
وان رمى شخصا من بعيد فظنه صيدا فاذا هو قتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العمد وان اتلف مال انسان
خطأ وجبت بالدية اذا قتل انسانا خطأ لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
وصح طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع
الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان ونحن
نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على
لسانه لعبت منك كنت افقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان
يصدق الخصم بان صدر الايجاب منك كان خطأ اذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون
بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختيارا فينعقد لكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه
والاكراه عطف على ما قبله وتحاملا لاسوا المعترضة المكتسبة هو حمل الانسان على ما يكره ولا يرضى به فبذلك الانسان
مباشرته لولا الاكراه وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ او
الاكراه الملجئ بان يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا اقتلك او لاقطعن كل فيه يعدم
رضاه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد والحبس مدة يتأذى بالضرر
الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره لكن لا يرضى او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهدد
بحبس ابيه او زوجته ونحوه فالرضا والاختيار كلاهما باقيان والاكراه الجائي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء
الفعل الملجئ الذي عليه الخطاب والاهلية اثر من خطر وبا وزوجته يعني ان الاكراه الملجئ ينعدم بهذه الاقسام الثلاثة في بعض المقام

قال الخاطئ كالمكره في ذلك اي في الخطاب
اي في قوله اقعدي قوله على ما قبله
الانسان على شيء يكره ذلك الانسان المكره
ذلك الشيء وهو الاكراه ذلك الانسان مباشرة
والحبس قوله قال وهو الملجئ في المنتخب الجائي بجميع
فانه وضع في الاصل قوله التلف اي تلف النفس
الى مباشرة ما اكره عليه قال وهو ان يهم
الرضا ولا يفسد الاختيار قوله ان كون هذا الاكراه
او نحوه كالخ

العمل فرض كاكل الميتة اذا اكره عليها يوجب الاجازة فانه يفترض عليه ذلك لو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه
القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه الملجئ وفي بعضه
العمل مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح الفطر وفي بعضه العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا
اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق والاكراه الملجئ والفرق بين الاباحة والرخصة ان
في الرخصة الاباحة لذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل العامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقبل الاباحة
الى فكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر في الفرض ما كان
بدون الاثم في الصبر في الرخصة فافطار الصائم المكره ان كان مسافرا فرض وان كان مقيما فرخصة لم يعد بالتساوي
الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب بل يكون مباحا ولا يتناول الاختيار الا بتناول الاكراه اختيار المكره بالفتح
لكن الاختيار فاسد فاعراضه اختيار صحيح واختيار المكره بالكسر يجب جميع الصحيح على الفاسد ان لكن يخص
الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره
بالكسر ويلزمه حكمه والا اذا لم يكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال ينسبوا
الى الاختيار الفاسد واختيار المكره بالفتح فيجعل المكره موجدا بالفعل ثم فرع على هذا بقوله فعلى الاول
لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان المتكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير
والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والقول في حد الاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل
الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد وتكلم بها يبطل بالمكره وتنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان تحمله
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر هنا ايضا والمكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا فينعقد البيع فاسدا ولا اجازة
بعد زوال الاكراه ويصح لان الفساد لا لاجازة ولا فسخ الا تقرير كلها لان صحتها تتعلق على قيام الخبر بها وقد فاتت والتهاتر
على حدة اي عدم ثبوت الخبر بها لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود الخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه
يقتصر المجاز مع قيام دليل الكذب وهذا الاكراه الانعال قسمان الجد بها كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالقول
والزنا فيقتصر على المكره لان الفعل الحقيقي لا يتصور كذا الحكم بالالغيره لا يتصور فاذا اكره الانسان على اكل الميتة او على الزنا

انكان صائما وكذا لو اكره ان ياكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان
على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره
على اكل مال الغير فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان يجب عليه قيمته لان
منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه
من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه
الحد ويكون آثما ولا يقتل بهذا الفعل الا الآمر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم او الاعتكاف او الاحرام
او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في
ماله وما رأيت رواية على انه يرجع على المكره الآمر ام لا والثاني الى القسم الثاني من الافعال بالصلح المكره فيه ان كان
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال الغير او يلقيه على نفس احد ليقتله فيجب القصاص على
المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين هذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد
رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما
المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمته لا تنكشف ولا
تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان الولد
ثالث حكما اولا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تأديبه وانفاقه فيدخل في الاكراه الخطر وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك وليس في التمكين معنى
قتل الولد اذ هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط
الاثم عنها وقتل المسلم فانه حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره عليه
في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في
حكم العدم فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره تصير حلالا لان الاستعمال فيه

في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبت بالنص
حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة
المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح
وحرمته غير ساقطة لكنه يرخص فيه حالة الاكراه باجرائها فهو اصل يحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعد الاكراه
احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فاجرى النص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن لكنها لم تسقط
بعد زوال الاكراه يرخص فيه لدفع الشر ولعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك
ثم يضمن متى زال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما
قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي لاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث
والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولا فائدة
الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء وسلكني في عداد السعداء يوما لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى
بقلب سليم حصول الحجة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحابه واهل بيته وازواجه وذريته وسلم
يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبد الله بن
عبد الرزاق بن خاصة الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد هذه الاوراق
في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم
في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من الربيع الاول
من السنة المذكورة وفي ذي القعدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وسلم
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق
العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

خاتمة الطبع

حمد المن وصف نفسه بالبقاء وحكم على الخلق بالفناء والصلوة على حبيبه سيد اهل الاصطفاء وآله وصحبه نجوم الاهتداء
اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي
ان احسن كتب الاصول نظما وابهاها ترتيبا كتاب منار الانوار للشيخ الامام ابي البركات عبد الله بن احمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة عشرة وسبعمائة احد من مجددي القرن الثامن ولذلك طار
في الامصار واشتهر كاشتهار الشمس في نصف النهار فاعتنى بشرحه جمع من العلماء وقصد لحله جم غفير من الفضلاء منهم
الشيخ اكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ صاحب العناية شرح الهداية وسماه الانوار ومنهم العلامة
ناصر الدين محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٦٤ ومنهم العلامة زين الدين بن نجيم المصري صاحب
البحر الرائق المتوفى سنة ٩٧٠ وسماه تعليق الانوار على اصول المنار وفرغ من تاليفه سنة ٩٦٥ ومنهم العلامة عبد اللطيف
بن ملك وقد شرحه غير من ذكرنا كثير من الافاضل كما هو مبسوط في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون و
احسن الشروح متنا وعبارة والطفها اشارة ودراية شرح العلامة الشيخ احمد المعروف بشيخ جيون بن ابي سعيد
بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصخدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي الاميثوي اللكنوي اختصره من شروح
كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح بن الملك وغيرهما وسماه نور الانوار وفرغ من تسويده في التاريخ السابع
من شهر الجمادى الاولى سنة ١٠٥٠ في الحرم الشريف للمدينة المنورة وكان ابتدائه في غرة الربيع الاول في السنة المذكورة
وكان عمره في ذلك الوقت ثمانية وخمسين سنة كذا رأيت مكتوبا على نسخة مكتوبة بيد الشارح نفسه وجيون بكسر الجيم وسكون
التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحيوة ويرجع نسبه الى الصديق الاكبر مولده ومنشاه اميثي حفظ القرآن
وانتقل الى قصبات الغورب واخذ العلم من علمائها وقرء فاتحة الفراغ عند ملا لطف الله الكوروي بضم الكاف
وسكون الواو وفتح الراء المهملة نسبة الى كوره بلدة من نواحي الغورب ثم انطلق الى السلطان عالمگير فتلقاه السلطان
بالتعظيم والتوقير وتلمذ عليه كذلك كان يحترمه الشاه عالم وغيره من اولاد السلطان وكان رحمه الله تعالى في الحافظة
قوية يقرء عبارات الكتب الدرسية ورقا ورقا بحفظه وتوفي بدار الخلافة دهلي سنة ١١٣٠ ونقل جسده الى اميثي ودفن فيها
ومن تصانيفه ايضا التفسير الاحمدي فسر فيه الآيات التي يستنبط منها المسائل الفقهية كذا في سبحة المرجان في
آثار الهندستان للفاضل الميلعي المولوي غلام علي آزاد البلجرامي ولما كان هذا الشرح متداولا بين الانام مقبولا
لدى الخواص والعوام فكتب عليه الاستاذ العلام وابي القمقام زبدة المتقدمين فخر المتاخرين غائص بحار المعقول
والمنقول حاوي الفروع والاصول معدوم النظير في دهره عديم المثيل في عصره مرجع العلماء في زمانه راس الفضلاء في اوانه
ع يا حبي لسان يعجز العبد مدح من ٭ دمي من ايادي وكمي واعظمي ٭ ومن عشت دهرا تحت اكنافه ظله

اروح بافضال اغدو بالنعم ❊ وفزت بعلم منه عز اكتسابه ❊ وذاك لعمري حسرة المتعلم ❊ ينزهني في ظاهري
وسرائري ❊ بارشاده عن كل ريب وماثم ❊ وارث الانبياء والمرسلين ظل الله تعالى في العالمين مولانا
الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم حاشية نفيسة وتعليقة لطيفة سماها قمر الاقمار لنور الانوار
انحلت منها مشكلات الشرح ومغلقاته وانكشفت بها خفياته وخبياته محتوية على تدقيقات وهي كاسمها قمر الاقمار
يستضيء به الفلك الدوار وكان ذلك بالتماس الفاضل اللوذعي المولوي محمد محي الدين المعروف بحكيم وكيل احمد
من سكان سكندر فور وفرغ من ختامها حين قرئ الشرح المذكور وله رحمه الله تعالى تاليفات كثيرة منها التحقيقات
المرضية لحل حاشية الزاهد على رسالة القطبية فرغ من تاليفها سنة ١٢٦٣ حين اقامته في بلدة باندا صانها
الله عن شر الاعداء ومنها القول الاسلم لحل شرح السلم لمولانا محمد حسن اللكنوي رح وفرغ عنه سنة ١٢٦٦
حين اقامته بالبلدة المعروفة باكبرآباد صانها الله عن الشر والفساد ومنها كشف المكتوم في حاشية
بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية وفرغ عنه حين اقامته بجونفور صانها الله
تعالى عن الشرور ومنها القول المحيط فيما يتعلق بالجمل المولف والبسيط فرغ عنه سنة ١٢٦٦ حين
اقامته بالجونفور افاض الله على اهلها سجال السرور ومنها حل المعاقد في شرح العقائد العضدية المجالية فرغ
عنه في جونفور سنة ١٢٦١ ومنها التعليق الفاصل في مسئلة الطهر المتخلل فرغ عنه حين اقامته في باندا
سنة ١٢٦١ ومنها معين الغائصين في رد المغالطين فرغ عنه في باندا سنة ١٢٦٣ ومنها الايضاحات
لمبحث المختلطات الواقع في شرح الرسالة الشمسية للعلامة قطب الدين الرازي فرغ عنها سنة ١٢٦٣ حين قرئ
عليه المبحث المذكور وكان ذلك اوان اقامته في بلدة حيدرآباد صانها الله عن الفساد بالمدرسة المختارية ومنها
كشف الاشتباه في شرح السلم لحمد الله فرغ عنه في السنة المذكورة والبلدة المسطورة المعمورة ومنها البيان
العجيب في شرح ضابطة التهذيب فرغ عنه سنة ١٢٥٦ في اللكنؤ ومنها كاشف الظلمة في بيان
اقسام الحكمة فرغ عنه سنة ١٢٥١ في الجونفور ومنها العرفان فرغ عنه سنة ١٢٥٥ في الجونفور وهو متن متين
في المنطق وعليه شروح كثيرة من تلامذته واحسن الشروح شرح الفاضل اليلمعي المولوي الحكيم وكيل احمد السكندر فوري
ومنها نظم الدرر في سلك شق القمر فرغ عنه في حيدرآباد سنة ١٢٦٠ قرظ عليه علماء الحرمين الشريفين و
وصفه فضلاء الثقلين ومنها التحلية لشرح رسالة العلامة محب الله الالهابادي المعروفة بالتسوية فرغ عنه
سنة ١٢٦٠ في بمبئي حين رجوعه من سفر الحج ومنها نور الايمان في آثار حبيب الرحمن فرغ عنه سنة ١٢٦١ في
حيدرآباد ومنها ايقاد المصابيح في مسائل التراويح فرغ عنه في اللكنؤ ومنها الاملاء في تحقيق الدعاء
فرغ عنه في اللكنؤ ومنها غاية الكلام في مسائل الحلال والحرام فرغ عنه في اللكنؤ ومنها جبر الكلام
في مسائل الصيام فرغ عنه في اكبرآباد ومنها القول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن
فرغ عنه في الجونفور سنة ١٢٦٢ ومنها عمدة التحرير في مسائل الملون واللباس والحرير فرغ عنه في الجونفور

ومنها حاشية شرح الموجز لابن النفيس في علم الطب فرغ عنه في جو لفور ومنها الاقوال الاربعة
لدفع الاعتراضات الاربعة ومنها رسالة في احوال سفر الحرمين الشريفين فرغ عنه في سنة ١٢٠٠
وهذه التصانيف اكثرها متداولة بين الانام مقبولة لدى الخواص والعوام وله تصانيف اخر شرع فيها قبل مرض
موته فلم يمهله الزمان ولم يرخص لاتمامها الاوان منها شرح الهداية المسمى بالسقاية لعطشان الهداية شرع
فيها سنة ١٢٠٤ فكتب من كتاب البيوع الى خيار العيب وشرح كتاب الذبائح على حدة ولعلى لو تم لبلغ عشر مجلدات كبار
ومنها حاشية بديع الميزان كتب منها نحو جزء واحد ومنها حواشي الحاشية القديمة كتب منها نحو
اجزاء وما من كتاب من الكتب الدرسية الا وله تعليقات مفيدة وكان ولادته في حادي وعشرين من شعبان سنة ١١٣٩
فحفظ القرآن وكان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم لغاية الشوق فقرر كتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم
فخر علماء الزمان تاج فضلاء الدوران زبدة المحققين خلاصة المدققين مولانا محمد امين الله اوصله الله الى
غاية ما يتمناه ابن مولانا محمد اكبر رحمه الله العلي الاكبر ابن مولانا المفتي ابو الرحمن ابن مولانا المفتي محمد يعقوب ابن مولانا
محمد عبد العزيز ابن المفتي مولانا احمد سعيد ابن ملا قطب الدين الشهيد السهالوي اللكنوي المشتهر اسمه في الاطراف المعروف
فضله في الاكناف رحمهم الله نسبه ينتهي الى سيدنا ابي ايوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فلما توفي والده سنة ١٢٥٣ اشتغل بتحصيل بقية العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والجهابذة الكرام منهم قاموس العلم
والكمال بحر الفضل والافضال جد ابيه مولانا المفتي محمد ظهور الله المتوفى سنة ١٢٥٦ ومنهم المحقق الجليل الاكبر مولانا
المفتي محمد اصغر المتوفى سنة ١٢٥٥ ومنهم عمه العلامة المحقق الفهامة مخزن المعقول معدن المنقول مركز دائرة التحقيق
شمس سماء التدقيق ذو التصانيف والتاليف مولانا المفتي محمد يوسف ابد الله فيضه وحفظه عن جميع التكليف
والتاسف ومنهم خاله مقدام المحققين امام المدققين سند الفضلاء سيد العلماء ذو المقام الجليل الافخر الذي لا تحصر
ولا تحصر مولانا محمد نعمت الله ادامه الله على رؤس العالمين والبقاء لكن قرء اكثر الكتب الدرسية بحضرة
عمه الممدوح وفرغ عن التحصيل وعمره ست عشرة سنة ثم جلس مجلس الافادة وفاض منه كثير من اهل الاستفادة وكان كيسا
تقيا ذا الطبع السليم والفهم المستقيم فكان علماء عصره لينبطون ولقوله لينتهون فاجتهد في التدريس والتصنيف اجتهادا
وارشد الخلائق ارشادا ثم سافر من وطنه سنة ١٢٦٠ الى البلدة المعروفة بباندا حفظه الله عن شر الاعداء فعظمه رئيسها
النواب ذو الفقار الدولة المرحوم وفوض اليه انتظام المدرسة فدرس حمد الله تعالى هناك نحو تسع
سنين وكان ولادتي في تلك البلدة في سادس وعشرين من ذي القعدة سنة ١٢٦٤ ثم سافر منها الى وطنه وكنت انا في
ذلك الوقت ابن خمس سنين فاقام فيه سنة واحدة ثم سافر الى جو لفور صانها الله تعالى عن الشرور ففوض اليه رئيس
تلك البلدة ذو المروة والامتنان معدن الفضل والاحسان محي السنة السنية مروج الشريعة البهية الحاج محمد امام بخش
المتوفى في المكة المعظمة سنة ١٢٧٥ المدرسة الامامية الحنفية فدرس هناك نحو تسع سنين وفرغ عن التحصيل كثير من
الطالبين ثم سافر الى البلدة المعروفة بحيدرابادصانها الله تعالى عن الشر والفساد في سنة ١٢٧٧ فجعل مدرسا للمدرسة

المنارة ديوان الممالك النظامية أصف زمانه حاتم دورانه معدن الفضل والامتنان مخزن البر والاحسان يأتي ارباب
التحقيق الى حقيقة السمنية من كل فج عميق ويتوجه اصحاب التدقيق الى سدة العلية من كل مرمى سحيق موئيد
الدين القويم كاشف الطريق المستقيم شجاع الدولة مختار الملك النواب السيد تراب علي
خان بهادر سالار جنگ لازالت ايام دولته طالعة وشموس اقباله بازغة وفي السنة التاسعة والسبعين بعد
الالف والمائتين تشرف بزيارة الحرمين الشريفين وكنت معه فحضر بخدمته الشيوخ العظام ذوي المجد والاحترام
منهم المشتهر في المشارق والمغارب معدن الكمالات والمواهب ينبوع الفضل والكمال محيط العز والافضال المفسر
المحدث بحر الله المتعال مولانا المفتي محمد جمال الحنفي المتوفى في ذي القعدة سنة ١٢٨٤ ومنهم فخر العجم والعرب مخزن
اسرار فنون الادب المحدث الفقيه المفسر النبيه مهبط انوار العزيز المنان شيخنا ومولانا احمد بن زين بن دحلان
الشافعي فتح الله في عمره ووسع في قدره ومنهم الشيخ الاجل الهادي الى السبيل الاكمل شيخ الدلائل مركز الخصائل
والفضائل مولانا علي الحريري ملك باشلي المدني ومنهم المحدث المدرس بالمسجد النبوي مولانا محمد العزب الشافعي
ومنهم مهبط انوار الولي مولانا عبد الغني المجددي الدهلوي نزيل المدينة المنورة ومنهم الكامل الفريد مولانا عبد الرشيد
ادام الله بركاتهم وافاداتهم وحضر رحمه الله في مدارسهم ومجالسهم وكتبوا له ورقات الاجازة والاسناد ليكون محل الاستناد
فلما رجع من الحرمين الشريفين الى حيدرآباد فوضه مدار المهام العدالة العالية النظامية ١٢٨٢ بجري فحكم بحسن الانتظام وقضى
لغاية العز والاحترام وفي الجمادى الثانية ١٢٨٣ ترخص وسافر الى لكنؤ واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد نكاحه في كان
ارباب الوطن يصرون على القيام في الوطن لكن لما كانت وفاته في هذه البلدة قدرا مقدورا وكان ذلك في الكتاب
مسطورا لم يستقر ارادته على قيامه هناك فرجع الحاضرة النواب مختار الملك بهادر فسافر من الوطن الى حيدرآباد في
اوائل الجمادى الثانية ١٢٨٤ ووصل بها في شهر رجب، وكان رحمه الله تعالى ذا رؤيا صادقة لم يكن رؤياه كاضغاث احلام
يخبره الله بالبشارة في المنام ومن ذلك ما رآه في ذي القعدة من السنة الماضية ١٢٨٣ ولم يكن في ذلك الوقت مريضا كانه جالس يقول
للاصحاب يقبض روحي ملك الموت فلما اصبح ذكر هذه الرؤيا وقال لعل فاتي قريب اخبرني الله تعالى به فمرض مرض الموت
في صفر المظفر ١٢٨٥ فاشتد مرضه بكرة وعشيا وكان ذلك امرا مقضيا ورأى في آخر الجمادى الاولى في المنام كان
رجلا يخبر عن قرب الموت كل نفس ذائقة الموت فعلم بانقطاع حيوته وتيقن بقرب وفاته وكان رحمه الله كثير البكاء ويقول
ليس عندي زاد لسفر دار البقاء فداواه كثير من الاطباء رجاء حصول البر والشفاء فلم ينفعه دواء ولا طبيب وعجزت عن
الدواء عقول اللبيب الى ان جاء شهر شعبان فطلبت منه ان يجهز في بجميع ما قررت لديه من كتب المعقول والمنقول بما اجازه
شيوخ الحرم المحترم في البلد المحترم فكتب ورقة اجازة ثم ركب مطايا الانتقال متهيأ للارتحال واخبر بحضور الملائكة الكرام
قبل موته بثمانية ايام فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين بلغ الى حضرة رب العالمين ودخل في اعلى عليين
وكان عمره ستة واربعين سنة وثمانية ايام فعند ذلك نادت الاكوان بالندا الزمان يصر على فناء العلماء ويكب على اقتناص
الفضلاء وقال الله المشتكى من هذا الزمان يصر على اساءته وان احسن ندم من ساعته وكان قد اوصى ان يدفن عند مرقد صاحب

الکرامات الشاہ یوسف القادری من اولیاء الدکن فصلینا علیہ بعد صلوۃ الظہر ودفنا حسب الوصیۃ ولی فی ذکر خصائلہ الحمیدہ وشمائلہ الفریدۃ وما وقع لہ من زمان ولادتہ الی آخر عمرہ رسالۃ مستقلۃ مشتملۃ علی فصول

ہی للمہمات اصول ؎
وانا الذی راہین باحکام صنت
کانت علیک النفس قد ما حاذرہ
یا صبری ارحل لیس قلبی فارغا
عینا بہ انسان قطب الدائرہ
یا نفس صبرا فالتأسی لائق
حاز العلا والمعجزات الباہرۃ

والنفس ان ضیعت بذا بحت وان
عن بنا البر المہیمن صادرہ
وزرت فیہ فلیت انی لم اکن
سکنتہ اخران عدت متکاثرہ
یارب فارحم وانسق نہر بحیہ
بوفات اعظم شافع فی الآخرہ

لم ترض کانت عنہ ذلک خاسرہ
من شار بعدک فلیمت انت الذی
اولیت انی قد سکنت مقابرہ
یا قبر طیب قد صرت بیت العلم او
بسحائب من فیض فضلک عامرہ
المصطفی زین النبیین الذی
فتوجہ ذو المروۃ والاستنان صاحب البر والاحسان محمد علی بخشی خان اللکنوی صاحب مطبع العلوی الی طبع نور الانوار مع حاشیتہ المسماۃ بقمر الاقمار ما عطی لنسخۃ الشرح التی صححہا مولانا المرحوم من نسخۃ نسخت بید المصنف فاستنسخت وطبعت وقد جہد غایۃ الوسع والطاقۃ حین الطبع فی التصحیح والمقابلۃ الفاضل المزین عرائس افکارہ بانوار الحلی المولوی محمد معشوق علی سلمہ اللہ القوی آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

قطعہ تاریخ وفات جامع معقول ومنقول حاوی فروع واصول مولانا حافظ محمد عبد الحلیم اسکنہ اللہ تعالی فی جنات النعیم از نتائج طبع فاضل اوحد تلمیذ ارشد مولوی حکیم وکیل احمد سکندرپوری صانہ اللہ عن الشر المعنوی والصوری المتخلص بہ عاجز

کان عبد الحلیم ذا علم
رفع اللہ عنہ ما عثرہ
فی الدعاء الذی لیفید لہ

ایضاً

کرد رحلت چو فاضل بیمثل
قلت تاریخ موتہ عفرہ ۱۲۸۵ھ

در فارسی

واسن از اشک گرم نم دارم
در فراقش چہا الم دارم
ہمچو اوراق گل ز شبنم تر
سالے سال وفات از عاجز
ہاتف غیب گفت غم دارم ۱۲۸۵ھ

ایضاً در اردو

مرے مولوی حاجی عبد الحلیم
نہ مثل اونکا عالم مین آیا نظر
وہ جامع تہے معقول ومنقول کے
عجب اونکا تہا علم وفضل وہنر
ہزارون ہوی درس سے مستفید
ہوئے اونکے شاگرد سب نامور
عجب وعظ مین اونکے تاثیر تہی
نصیحت مین اونکے بہت تہا اثر
بخار اونکو عارض ہوا چند روز
نمایان ہوا شمس کا پہر کچہہ ضرر
طبیعت نے نقشہ دکہایا کچہہ اور
علالت بڑہی اونکی شام وسحر

اطبا نے مارے بہت ہاتھ پاؤن
نہ کی اونکی تدبیر نے کچھ اثر
تھی انیسوین ماہ شعبان کی
دوشنبہ کے دن کر گئے وہ سفر
خدا یا اونہین اپنی رحمت سے دے
بہت حور و غلمان و موتی کے گھر
ہوا اپنی آنکھون مین عالم سیاہ
مرے دل کو وحشت ہوئی سر بسر
بہایا بہت آنکھ سے خون دل
پھٹا اونکی فرقت سے اپنا جگر
لکھا اونکی رحلت کو عاجز نے سال
ہوا عالم انخاست قمر
۱۲۸۵ھ

قطعہ تاریخ دیگر از نتائج طبع فاضل علمی عالم لوذعی جناب مولوی محمد عبد الباسط صاحب ادام اللہ الوہاب

چو شد عبد الحلیم آن عالم دہر
بسوی روضۂ جنت از این دیر
ز روی آگہی بہر وفاتش
ندا آمد ز ہاتف بات بالخیر
ایضاً از عالم موصوف بادہ عربی آمدہ
والعاقبۃ ھی للمتقین
۱۲۸۵

ریختۂ قلم جادو رقم شاعر نازک خیال منشی گوردیال صاحب بیہوش

مولوی عبد الحلیم ذی وقار و کمال
جنکو القاب خردمندی ہنر ودی گئے
اونکی جب شیرین زبانیکی صفت کرنے لگا
عرش سے مجکو فرشتے تنگ شکر دیگئے
دار فانی سے اونہون نے جو کیا ناگاہ کوچ
رنج بے پایان دل عالم کو یکسر دیگئے
جب کہ ملہم سے کیا تاریخ کا مین نے سوال
ایضاً
چرخ سے آواز آئی داغ دل ہر دیگئے
۱۲۸۵ھ

فہیم و ذکی عالم باوقار
سخن سنج و دیندار و عالی دماغ
جنہین لوگ کہتے تھے عبد الحلیم
نہین اونکا عالم مین ملتا سراغ
ہوئی سیر باغ جنان سے جو سیر
ملا اونکے رتبے کو جنت مین باغ
کیا مین نے تاریخ کا جو سوال
قطعۂ تاریخ از مشہدی
فلک نے کہا کیا گل سیر باغ
۱۲۸۵

مولوی عبد الحلیم صاحب علم و علوم
وا دریغا حسرتا دردا درون خانہ گفت
سال تاریخ وفاتش مشہدی لکھنوی
از سر درد و غم و رنج و فغان و آہ گفت
۱۲۸۵

قطعہ تاریخ از نتائج طبع وحید عصر فرید دہر جناب مولوی محمد فصیح اللہ صاحب لکھنوی متخلص بہ وفا

قبلہ و کعبہ و برادر من
بود از بندگان خاص خدا
عالم و حافظ کلام شریف
حاجی کعبہ بود او بخدا
نے شدہ مثل او بعلم و عمل
گشت سازد فلک اگرچہ وفا
نام او مشتہر بہفت اقلیم
بود عبد الحلیم مولانا
کرد رحلت چو او بہ ملک دکھن
شد از ذریب جنت الماوا
بست و نہ بود از مہ شعبان
کو سفر کرد سوی ملک بقا
۲۹

ہاتفے گفت سال تاریخش
عالم باعمل نمود قضا
۱۲۸۵

قطعہ تاریخ از نتائج طبع عرف منشی اشرف علی اشرف

جناب مولوی عبد الحلیم آج
ہوئے راہی سوئے ملک بقا آہ
خیال آیا لکھون تاریخ اشرف
کہا دل نے چراغ دین بجھا آہ
۱۲۸۵ھ

ایضاً

عالم عالی نسب مفتی صاحب ادب
آہ زجور فلک صاحب خلق عظیم
رفت ز دنیائے دون گشت بجنت مقیم
بس بجہان باز شد نکتہ سخت و سقیم
واقف اسرار دین از ہمہ علم علیم
کز مدد فہم او بیشک و بی گفتگو
گفت بہ اشرف خرد آمدہ تاریخ او
از ہمہ عالم گذشت رخت زگیتی بست
ہادی دین مبین در رہ حق مستقیم
واقف راہ خدا مولوی عبد الحلیم
تمت
۱۲۸۵ھ

اشتہار

بیچ خدمات بابرکات ماہران غواص علوم معقول و منقول واقفان موز فروع و اصول صاحبان مطابع نزدیک و دور عنایت فرمایان عنیت و حضور کے عرضہ پرداز ہی کہ اندنون کتاب **نور الانوار** بہ تحشی **قمر الاقمار** از تصنیف و تالیف جناب الد ماجد قبلہ و کعبہ ام مرحوم قدوۃ المحققین زبدۃ المدققین حضرت مولانا و استاذنا حاجی **محمد عبد الحلیم** اسکنہ اللہ فی جنات النعیم مع دو رسالہ مصنفہ خود تبزیین تحشی آن بطریقہ خوش اسلوب بمحنت و مشقت مرغوب حسب فرمائش خود بیچ مطبع علوی کے مزین بطبع کرایا مین نے درخواست حسب مراد قانون بستم ۱۸۴۷ع واسطے ادخال بہی رجسٹری گورنمنٹ روانہ کی گئی لہذا صاحبان ذی ہوش قصد چھاپنے یا چھپوانے اس کتاب کا نہ فرماوین مشقت محشی و مولف پر نظر فرما کے عروس مضمون کو لباس غیر مین لانے کی محنت نہ اوٹھاوین والا حسب منشا قانون مذکور سزاوار نقصان ہونگے محنت برباد جائے گی نفع کے عوض پریشانی ہاتھ آئیگی ہان جسقدر نسخ مطلوب ہون نزدیک خواہ دور ہون شہر لکھنؤ کٹرہ محمد علی خان مین **محمد علی بخش خان** مالک مطبع علوی کے پاس سے بارسال زر منگالیوین بر رسولان بلاغ باشد و بس

الراقم

محمد عبد الحلیم
ابو اشرف

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہی مہر مطبع ثبت کی گئی

محمد علی بخش خان
مہر مطبع علوی

To: www.al-mostafa.com